ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON

IX

L'EXEMPLARISME DIVIN

SELON

SAINT BONAVENTURE

PAR

J.-M. BISSEN, O. F. M.

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE DOGME

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1929

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

PROFESSEUR A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages . . . . . 32 fr.

II. Raoul Carton. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . . 15 fr.

III. Raoul Carton. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . . 30 fr.

IV. Étienne Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages. . . . . 42 fr.

V. Raoul Carton. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages. . . . . 12 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . . 30 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . . 10 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . 30 fr.

IX. J.-M. Bissen. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . . 30 fr.

SOUS PRESSE :

XI. Étienne Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin* . . . .

POUR PARAITRE :

XII. Gabriel Théry. . . . . .

EXTRAIT DU CATALOGUE :

Descartes. *Discours de la Méthode,* texte et commentaire publié par Étienne Gilson, professeur à la Sorbonne, directeur d'études à l'École des Hautes Études religieuses. Un volume gr. in-8° de 512 pages . . . . . 42 fr.

Descartes. *Discours de la Méthode,* texte annoté à l'usage des classes de philosophie, par Étienne Gilson, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16 cartonné . . . . . 7 fr. 50

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

L'EXEMPLARISME DIVIN

SELON

SAINT BONAVENTURE

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que nous publions avait été présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg en Suisse.

Profitant du temps dont nous pouvions disposer entre l'admission de ce travail par la Faculté et sa mise sous presse, nous avons revu l'ensemble de ces pages, sans y rien changer, cependant, pour le fond. Nous en avons amélioré la forme et mis au point la bibliographie. Seul le paragraphe concernant l'histoire de l'exemplarisme au moyen âge a reçu des additions de quelque importance.

La manière de donner les références a été simplifiée, de façon, cependant, à ne pas nuire à la clarté. Pour plus de commodité, nous donnons également, pour saint Bonaventure, après l'indication de la source, celle du volume, de la page et de la colonne où se trouve le texte en question. Pour les écrivains non scolastiques, l'indication complète de la source se trouve dans la bibliographie.

Gilson et Luyckx ayant donné dans leurs ouvrages respectifs sur saint Bonaventure une bibliographie générale abondante, nous nous contenterons d'indiquer dans notre liste ceux-là seuls des travaux que nous avons cités dans le cours du présent volume. Les citations des Pères de l'Église se font d'après l'édition de Migne. PL signifie Patrologie latine ; PG, Patrologie grecque.

Pour le reste, nous n'avons qu'un souhait : celui de ne pas trop trahir, dans les pages qui vont suivre, la pensée sublime et magistrale du Docteur Séraphique, saint Bonaventure.

Fribourg (Suisse), Petit-Rome.

L'Auteur.

17871
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

INTRODUCTION

In omni boni operis initio ille est invocandus, a quo omne bonum originaliter progreditur, per quem omne bonum exemplariter producitur, et ad quem omne bonum finaliter reducitur.

S. Bonav., *Soliloq.*, prol., n. 1. — VIII, 28b.

Le texte que nous venons de citer témoigne d'une manière touchante de la piété tendre et humble de saint Bonaventure, comme il résume admirablement ses hautes et profondes vues sur l'exemplarité divine. La suite du présent ouvrage doit manifester le plein sens d'une formule que, seule, la vraie philosophie pouvait fournir ; mais, dès le début, nous tenons à préciser, pour la clarté de notre exposé, l'objet de l'étude que nous abordons.

1. Comme le dit saint Bonaventure lui-même, l'examen des mots conduit souvent à la connaissance des choses [1]. Aussi, pour savoir exactement ce qu'est l'exemplarisme, nous demanderons à la racine du terme sa signification précise, sans entrer ici dans le détail de son contenu. L'*exemplar*, d'après sa définition la plus concise, est ce qui sert de prototype dans la réalisation d'une chose ou d'une action, ce vers quoi regarde, comme vers un modèle, celui qui fait une chose [2]. La qualité d'*exemplar* suppose donc, dans un être déterminé, une causalité formelle par rapport à d'autres êtres [3] ; et lorsqu'on parle d'*exemplar* tout court, selon la signification absolue du mot, c'est à Dieu seul que ce terme peut s'appliquer. Lui seul, en effet, possède en son essence toutes les perfections ; lui seul connaît les manières infinies dont cette

1. « Frequenter ad cognitionem rei perducimur per considerationem vocabulorum. » *II Sent.*, d. 38, a. 2, q. 2, concl. — II, 892b.

2. « Exemplar dicitur ad cuius imitationem fit aliquid. » *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. — I, 540 a.

3. « Per modum exemplaritatis est procedere dupliciter : Uno modo sicut exemplatum proprie ; et sic creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. » *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, concl. — I, 129b.

essence est imitable par d'autres êtres ; et ces mêmes êtres, avant de les créer, il les exprime en son essence d'une manière ineffable sous forme d'idées éternelles des choses. Il est, autant qu'il peut l'être en restant lui-même, la forme des créatures, et en lui, avant de paraître sur la scène du monde, toute créature existait *modo divino*. C'est ce que signifie en tout premier lieu être *exemplar* ; l'*exemplarisme* sera donc, avant tout, la doctrine qui enseigne comment Dieu est le prototype de tout ce qui existe, et la façon dont les choses sont en lui [1].

Cependant, à cet élément *actif* — l'expression étant le propre de la vérité agissante — correspondra dans les créatures, une fois que la puissance divine leur aura donné l'être, un élément *passif*, quelque chose qu'elles auront reçu et qui manifestera leur origine divine, plus ou moins, évidemment, suivant leur puissance respective de représentation. Comme *exemplar*, d'après la signification propre du terme, dit expression active, de même le mot *image* a une signification passive ; et ainsi est appelé image ce qui exprime et imite un être différent [2]. Ce qui est dit de l'image peut être appliqué à toute autre manière d'imitation, soit au vestige, à l'ombre, etc. L'empreinte que l'action divine a laissée dans ses ouvrages est plus ou moins profonde suivant la nature de ceux-ci ; mais elle fera toujours que l'être sorti des mains du créateur soit fait *secundum Deum*. Et ce deuxième aspect de l'exemplarisme, l'empreinte de l'*exemplar* sur et dans la créature, la manière dont la créature exprime le créateur, n'est pas moins à prendre en considération que le premier.

S'il nous est permis de donner, d'après cela, une *définition de l'exemplarisme* telle qu'elle résume ce double point de vue et telle que nous l'a suggérée son étude chez saint Bonaventure, nous dirions qu'il est *la doctrine des relations d'expression qui existent entre Dieu et la créature*. Cette définition nous semble assez large pour n'exclure aucune manière particulière d'expliquer ces relations ; elle tient compte, cependant, de cet élément propre à l'exemplarisme bonaventurien qui s'appelle l'*expression* ; et, enfin, elle est suggérée par saint Bonaventure lui-même [3].

2. Les deux termes actif et passif sont corrélatifs et celui qui considère l'un doit également examiner l'autre. L'étude de l'exemplarisme aura donc un double objectif : l'étude de Dieu en tant qu'il est exem-

1. On peut même dire que la caractéristique des théories philosophiques et théologiques qui mettent à leur base la théorie de l'exemplarisme est de commencer leur spéculation par en haut, et de juger d'après Dieu la créature ; tandis que les doctrines qui posent comme principe fondamental l'analogie prennent comme point d'appui la créature et cherchent à connaître Dieu d'après l'être créé. Notre étude fournira l'occasion d'illustrer ce que nous venons de dire, surtout lorsque nous aurons à parler de la connaissance.

2. « Sicut exemplar secundum proprietatem vocabuli dicit expressionem per modum activi..., sic e contrario imago per modum passivi ; et dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur. » *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. — I, 540a.

3. Cf. *Itin.*, c. 2, n. 11, *in fine*. — V, 302b.

plaire de toute chose, et l'étude de la créature en tant qu'elle imite l'exemplaire créateur. Le premier point de vue est le principal ; le second en est le corollaire nécessaire. A lire certains auteurs, on a l'impression que, dans leur pensée, la doctrine de l'exemplarisme a un objet plus restreint. Sans doute, tous ses aspects n'ont pas la même importance, soit en eux-mêmes, soit dans l'histoire des idées ; mais réduire, ou presque, sa signification à la seule théorie de l'illumination, c'est en méconnaître la véritable portée [1]. Il y a plus de richesse — la suite le montrera — dans les relations exemplaires qui unissent Dieu et son œuvre.

Nous nous rendons parfaitement compte que ce n'est pas en quelques centaines de pages que l'on épuise un tel sujet ; chaque chapitre pourrait faire l'objet d'une monographie. Nous ne pouvions ni aborder tous les problèmes que soulève cette question, ni examiner dans tous leurs détails ceux que nous envisageons. Si nous avons cru devoir rattacher à la thèse sur l'influence divine l'exposé du côté subjectif et humain du problème, nous avons, par contre, omis de nous occuper de Dieu exemplaire dans l'ordre surnaturel. Ce point de vue trouve sa place plutôt au chapitre de l'âme similitude de Dieu. Nous devions nécessairement tenir compte, dans la disposition des matières, et des matériaux que fournissent les œuvres de saint Bonaventure, et de l'équilibre de ce travail.

Qu'on veuille seulement se souvenir, lorsque notre exposé paraîtra présenter quelque lacune ou être incomplet, que nous ne parlons pas *ex professo* de chaque point, mais que nous l'envisageons strictement en relation avec l'exemplarisme. Nous avons également pu nous étendre moins sur quelques problèmes importants en eux-mêmes et qui ont eu leur heure de célébrité dans les controverses théologiques, mais qui aujourd'hui doivent être considérés comme résolus ; telle, par exemple, la question de l'ontologisme. C'est la théorie de la connaissance qui semble absorber de nos jours toute l'attention des historiens du moyen âge ; aussi lui vouons-nous une étude spéciale.

3. De ce que nous venons de dire de l'objet de notre travail, le lecteur a déjà pu entrevoir la *division* qu'on pourrait être amené à lui donner si on voulait le traiter selon tous ses aspects.

Il y a, en effet, deux manières possibles d'envisager un exposé de ce genre et, par conséquent, de le diviser. Ou bien en chercher le point de départ dans la créature et exposer la théorie de l'exemplarisme en fonction d'elle ; ou bien faire de Dieu le centre de ces spéculations et ne considérer la créature que dans la lumière de l'exemplarité divine.

1. Ce que nous venons de dire se remarque même chez des auteurs que l'on ne peut soupçonner d'ignorer la matière. Ainsi Grabmann parle de l'« Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule, die als Illuminations — oder *Irradiationstheorie* auch als *Exemplarismus* gekenntzeichnet wird. » *Franzisk. Stud.*, IV (1917), p. 105.

Différence de point de vue, dira-t-on, qui ne changera pas les résultats de l'enquête. Sans doute. Mais il nous semble plus logique, plus dans la *manière* aussi du Docteur Séraphique, pour lequel aucune créature ne peut être parfaitement connue si l'idée que nous en avons ne s'appuie sur l'idée de l'Être premier et parfait [1], de montrer l'exemplarisme d'abord dans sa source et dans son origine. De là : d'abord Dieu ; ensuite la créature qui reflète Dieu par le vestige, l'image et la ressemblance.

S'il s'agissait d'un auteur autre que saint Bonaventuret on pourrait, sans doute, s'arrêter là. Mais chez lui la science rayonne en application pratique ; et comme les circonstances l'amenèrent à produire, à côté de son œuvre théorique et scientifique, un nombre considérable d'écrits de but pratique, nous devons nous attendre à retrouver sous une forme plus personnelle les spéculations que maintenait enchaînées, dans ses autres ouvrages, la rigueur de la démonstration. Ne pas mettre en lumière, chez le Docteur Séraphique, l'usage qu'il fait de la théorie de l'exemplarisme soit pour la connaissance de Dieu, soit dans ses enseignements sur la vertu, supprimerait l'un des éléments de la doctrine les plus caractéristiques et l'un des aspects les plus révélateurs de la psychologie du saint.

Aussi faudrait-il ajouter à ces deux parties une troisième où, à côté de quelques sujets annexes, il serait question de l'utilisation que le saint fait des théories précédemment exposées. Il y aurait à toucher particulièrement le problème de la connaissance de Dieu d'après le Docteur Séraphique, connaissance qui, dans son système, est basée sur la théorie de l'influence exemplaire de Dieu.

Notre intention n'est pas de faire cette étude générale dont nous venons d'esquisser le plan, mais seulement d'en développer la première partie, celle qui montre en Dieu l'exemplaire représentatif et actif de tout être.

Voici comment saint Bonaventure expose lui-même, d'une manière succincte, cette haute et difficile question. « Nous savons par la foi, dit-il, que Dieu est le créateur des choses, le gouverneur de nos actes, le docteur des intelligences, le juge des mérites. Il suit de là qu'il est la cause des causes et l'*ars*, source et représentation suprême de tout, le maître gouvernant avec la plus grande prévoyance, la lumière montrant et représentant les choses de la façon la plus parfaite, et le Droit récompensant et jugeant avec la plus grande justice [2]. »

1. « Non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti. » *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304a.

2. « Supponendum enim est per fidem, quod Deus est conditor rerum, gubernator actuum, doctor intellectuum, iudex meritorum. Et ex hoc intelligitur, quod est causa causarum et ars praestantissime originans, dux providentissime gubernans, lux manifestissime declarans vel repraesentans, ius rectissime praemians et iudicans. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 2. — V, 385a.

Comme on le voit immédiatement par ce texte, saint Bonaventure envisage l'exemplarisme dans son sens le plus large. Dans les lignes qui suivent cette citation, il expose rapidement chacun des aspects de l'exemplarisme ainsi considéré, d'une manière qu'on désirerait peut-être plus méthodique, mais qui reflète parfaitement bien, cependant, et l'idée qu'il se fait de Dieu exemplaire, et l'impression que lui laisse cette idée : impression que nous qualifierions volontiers de spontanée, tellement cette pensée le domine et le guide dans toutes ses spéculations [1].

A sa suite, nous étudierons donc les différents sujets qu'il signale à notre attention, en les réduisant à trois points principaux, selon l'importance que lui-même donne à leur développement dans le cours de ses ouvrages. Ces trois points sont les suivants : Dieu est exemplaire parce qu'il possède en lui les idées des choses. Ces idées sont les formes d'après lesquelles il connaît les êtres et les exemplaires d'après lesquelles il les produit. Cette causalité exemplaire, Dieu la possède par rapport à tous les êtres ; car tous, avant d'être produits, existent en lui, et ont en lui, aussi bien après qu'avant leur réalisation, un être plus vrai que celui qu'ils possèdent en eux-mêmes.

Mais comme parmi les êtres les uns ne sont que matière, les autres sont matière et esprit, et que tous, les uns comme les autres, sont régis par celui qui les a créés, Dieu les gouverne chacun suivant leur manière propre : les êtres matériels par des lois invariables ; les êtres spirituels par les lois spirituelles de l'intelligence et de la volonté : celles-ci leur donnent la vraie lumière et la vraie direction morale, si ces êtres usent avec discrétion des facultés que le créateur leur a données.

Les lois de la matière manifestent sa puissance, sa sagesse et sa bonté, nous montrant ainsi qu'il n'est pas un artisan qui délaisse son œuvre, mais qu'il conserve les choses par lui faites et qu'il les dirige [2]. Mais les lois de l'esprit le manifesteront, lui et son exemplarité, par la lumière qui rayonne sur les puissances supérieures de l'âme, et font en quelque sorte le créateur se continuer avec la créature par l'impression directe que celle-ci reçoit des règles de la vérité certaine et des règles de sa conduite morale ; d'où deux aspects nouveaux de l'exemplarité divine : Dieu exemplaire, lumière de l'esprit, et Dieu exemplaire, règle de la morale.

1. Ce caractère à la fois universel et spontané se manifeste tout particulièrement dans les *Collationes in Hexaëmeron*. Il est utile, d'ailleurs, de se rappeler pour leur interprétation que ces conférences, comme celles *De donis Spiritus Sancti* ne sont que des comptes rendus donnés par les disciples du saint ; ce qui, au jugement des éditeurs de Quaracchi, n'infirme pas leur autorité comme expression exacte de la pensée du saint Docteur. Cf. le scholion de l'*In Hexaëmeron*, tome V, p. 450a. Guardini dit avec raison de ces conférences : « Es sind echt bonaventurianische Gedanken. » *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, p. 5.

2. « Praeest enim (Deus) ad dirigendum omnes actus, secundum quod gubernabiles sunt ; non sicut artifex, qui domum dimittit, sed res conservat et dirigit. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 4. — V, 385a.

Saint Bonaventure ne développe guère dans ses ouvrages que ces trois aspects des relations exemplaires de la Divinité. Celles-ci peuvent se résumer dans cette trilogie que le Docteur Séraphique aime à rappeler à la suite de saint Augustin et de Platon : Dieu est pour la créature *causa essendi*, *ratio intelligendi*, et *ordo vivendi* [1]. Ces relations n'existent évidemment que par rapport à la créature, parce que seul un être créé peut être fait à l'exemplaire de Dieu, lui seul pouvant être produit par Dieu [2]. Mais ce serait, évidemment, laisser une lacune impardonnable que d'omettre dans la considération de l'exemplarité divine Celui qui procède de Dieu le Père, non comme copie mais comme exemplaire, et qui est le moyen par lequel le Père connaît, produit, illumine et gouverne toutes les créatures. D'où une division intermédiaire, et de haute importance, entre le chapitre qui traite de l'existence des choses en Dieu et celui qui envisage l'action exemplaire de Dieu sur la créature libre ; division qui montre les relations de la seconde personne de la sainte Trinité avec la doctrine de l'exemplarisme.

On distingue habituellement deux sortes d'exemplarisme : l'exemplarisme *philosophique* qui considère Dieu comme exemplaire dans l'ordre naturel, et l'exemplarisme *théologique*, qui regarde cette même exemplarité dans l'ordre surnaturel. Non seulement la distribution très inégale de la matière qui aurait suivi une division basée sur ce principe, mais encore la manière très personnelle dont saint Bonaventure envisage les relations de la philosophie et de la théologie, nous défendait de l'adopter. Pour le Docteur Séraphique, la vraie philosophie est celle qui effectuera la systématisation totale du savoir humain, celle qui servira d'aide à la théologie et recevra d'elle, en retour, son couronnement et son plein épanouissement.

Saint Bonaventure distingue parfaitement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; mais il faut avouer que pour lui le savoir que donne la pure raison est d'une valeur très relative et souvent problématique. « Il ne reconnaît pas la légitimité d'une philosophie autonome [3]. » S'attacher uniquement à la philosophie serait fausser le véritable aspect des choses et leur donner une valeur purement humaine. Le philosophe chrétien, surtout en ce qui concerne la matière de l'exemplarisme, ne peut négliger l'influence et l'intervention divine ; celles-ci seules expliquent et éclairent parfaitement les relations qui unissent Dieu-exemplaire et la créature. N'en pas tenir compte serait s'exposer à de regrettables erreurs [4]. Nous ne pouvions donc, vu cette position de saint Bonaventure vis-à-vis du partage des sciences philosophique et

1. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 3. — V, 349b et *passim*. S. Augustin, *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 4. — PL, XLI, 228-229.

2. Comme le dit saint Thomas : « Essentia sua (Dei) est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. » *S. th.*, I, q. 15, a. 1, ad 2.

3. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 463. — Cf. Mgr A. Legendre, *Introduction à la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin*, p. 134-136.

4. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 143 ; 141 ; 463, note 1.

théologique, baser notre division sur une considération d'ordre naturel ou surnaturel ; et nous avons préféré adopter celle que nous avons indiquée tout à l'heure, quitte à faire à l'occasion les observations qui s'imposent.

4. L'étude de l'exemplarisme de saint Bonaventure présente une *importance* particulière, tant en elle-même qu'au point de vue de l'histoire de la philosophie médiévale en général, et de la philosophie bonaventurienne en particulier.

On chercherait vainement dans les manuels de théologie en vogue ou dans les Dictionnaires divers qui ont l'ambition de résumer le savoir théologique de notre époque un aperçu quelconque, si sommaire soit-il, de cette grande et magnifique doctrine de l'exemplarisme qui planait — nous pouvons bien le dire — sur l'esprit de tous les grands théologiens du moyen âge, habitués à une analyse pénétrante aussi bien qu'à de vastes synthèses. Elle se montre moins chez les uns que chez les autres ; mais aucun n'a cru devoir négliger ce point capital de la relation des créatures à Dieu. On n'a sans doute pas assez remarqué les paroles par lesquelles s'ouvre la I^a II^ae de saint Thomas et qui indiquent que celui-ci se laisse guider dans sa pensée par le fil directeur qui va de Dieu à la créature, et qu'il veut nous montrer comment, ce qu'il a dit précédemment de l'exemplaire, se retrouve, à sa manière, dans l'œuvre [1]. Ce même saint Thomas, si sobre dans l'expression de sa pensée et que l'on trouve si volontiers impersonnel et peu soumis à l'influence du sentiment, n'affirme-t-il pas ailleurs qu'« il est d'une plus grande dignité de recevoir la science par les créatures, qui sont les signes de la sagesse divine, que par l'enseignement de l'homme » ? Et la raison qu'il donne, c'est qu'il « est plus digne d'être enseigné par Dieu que par l'homme, et la parole de Dieu, ce sont les créatures par lui créées » [2]. Nous avons là l'écho de ce que disait le Docteur Séraphique lui-même : la créature est le moyen par excellence de connaître Dieu [3].

1. « Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem. » *Op. cit.*, prol.

2. « Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius .. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam. » *Summa theol.*, III, q. 13, a. 3, ad 2

Sur saint Thomas et l'exemplarisme, cf. E. Dubois, *De Exemplarismo divino*, p. 80 suiv., qui dit que « tota ipsius doctrina philosophica et theologica in divino exemplarismo fundatur », (p. 80). — Cf. aussi Floren Anciaux, *La Cause exemplaire*, Revue august., XI, p. 686. Cependant, comme le fait remarquer Gilson, « nulle part on ne rencontrera sous sa plume (celle de saint Thomas) une formule comparable à celle qui, chez saint Bonaventure, fait de l'exemplarisme l'essence même de la métaphysique. » *Op. cit.*, p. 157. Voir ci-après, page 10, note 4.

3. « (Creatura), prout est via in aliud, sic est ratio cognoscendi per superexcellentiam, quia omnis proprietas nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo. » *I Sent.*, d. 3, p. I, q. 2, ad 1. — I, 72b.

Nous disons ceci afin de montrer que la doctrine dont nous nous proposons de faire ici l'exposé d'après un des maîtres de la scolastique n'est en aucune manière son bien réservé ; si saint Bonaventure, plus que d'autres, s'est attaché à découvrir la voie qui, des créatures, monte vers Dieu, il faut l'expliquer par les circonstances spéciales au milieu desquelles il se trouvait, comme par sa psychologie et par l'influence prépondérante qu'exerça sur son génie « le docteur entre tous le plus authentique », saint Augustin [1].

L'exemplarisme mérite d'ailleurs par lui-même, aujourd'hui comme autrefois, l'attention du philosophe et du théologien. Il n'y a pas encore très longtemps que le Pape Pie IX en rappelait la haute portée religieuse dans une lettre magnifique [2]. « Il est impossible, avait déjà dit saint Bonaventure, d'avoir l'intelligence parfaite des choses si on ne sait comment elles prennent leur origine dans le Verbe incréé, et comment Dieu se révèle par elles [3]. » Et encore : « Le métaphysicien n'est vraiment tel que s'il considère l'être suprême en tant qu'il est cause exemplaire de tout [4]. » Pour saint Bonaventure, ainsi que le dit M. Gilson, l'exemplarisme est le cœur même de la métaphysique [5]. Il l'était également pour d'autres de ses contemporains, tel Thomas d'York, qui regarde comme imparfaite la philosophie de l'âme enseignée par Aristote, parce que celui-ci *non tractat de anima nisi secundum quod anima*, et ne la considère pas aussi — comme doit le faire le vrai métaphysicien — *in quantum est divinae similitudinis forma* [6]. Avant ces maîtres, Alexandre de Halès avait déjà magnifiquement tracé les grandes lignes de cette doctrine [7].

Mais ce sur quoi nous devons évidemment insister davantage, c'est l'importance que cette théorie a dans l'œuvre de saint Bonaventure lui-même, puisque c'est de lui qu'il s'agit ici et de sa pensée. Tous ceux qui ont pris un contact plus intime avec ses écrits savent comment cette pensée est attirée par le merveilleux spectacle que lui offre, d'une part, la divinité, source et prototype de tout, et, d'autre part, la créa-

1. « ... de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23a.
« Nur selten macht er (Bonaventura) eine Anschauung seines Meisters (Augustins) sich nicht zu eigen oder schwächt sie durch eine Auslegung ab. » Baeumker, *Witelo*, p. 394. — Cf. aussi P. Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure*, p. 152 suiv.
2. Lettre du 30 juillet 1864, adressée à Mgr de la Bouillerie, évêque de Carcassonne, au sujet de son *Etude sur le symbolisme*.
3. « Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur (in Verbo increato)... et qualiter in eis refulget Deus ; intelligentiam habere non potest. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 2. — V, 343a. N'est-ce pas la traduction de cette pensée de saint Augustin : « Tanta vis in eis (*scil.* ideis) constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit » ? *83 Quaest.*, q. 46, n. 1. — PL, XL, 29.
4. « Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus ». *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.
5. *Op. cit.*, p. 142.
6. Cf. E. Longpré, *Thomas d'York*, dans l'*Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 902-903.
7. Cfr. *Summa theol.*, I, proleg. PP. EE., p. XXXI sq.

ture qui dit à sa manière la richesse infinie de Dieu. Ils savent que saint Bonaventure se révèle personnel surtout dans les endroits de son œuvre où, rompant avec le cadre traditionnel du commentaire, il peut former lui-même son plan et le remplir de ces vues splendides qui montrent dans le *Breviloquium* le Principe de qui découle l'ordonnance du monde matériel et moral ; dans l'*Itinéraire* le terme vers lequel doit s'orienter l'esprit humain avide d'ascensions ; dans les *Collationes in Hexaëmeron*, l'illumination qui vient d'en haut et rend l'âme apte à une conformité toujours plus parfaite avec le monde surnaturel ; sans parler de mille autres endroits où reviennent sous sa plume les mots de vestige, d'image, de similitude, et où nous devinons un esprit préoccupé de retrouver partout dans le créé celui qu'il aimerait contempler en lui-même.

Si, comme un coup d'œil sur son œuvre suffit à le faire voir, la pensée de saint Bonaventure est dominée par les principes de l'exemplarisme, ces mêmes principes doivent nous être constamment présents pour la juger. Puisqu'ils lui confèrent, en maint endroit, son caractère propre, il est à prévoir qu'ils l'inspirent même parfois là où leur influence n'est pas évidente. Ainsi s'expliqueraient, par leur présence latente, certaines positions, en apparence douteuses ou indécises, comme c'est le cas en ce qui concerne l'argument de saint Anselme, par exemple.

Ajoutons enfin que l'étude de l'exemplarisme bonaventurien fournit un chapitre intéressant à l'étude de la spiritualité au moyen âge, et un fondement sérieux à la contemplation pour les âmes de tous les temps. Puisque les études d'ascétique et de mystique ont trouvé un regain de faveur, il sera utile d'appeler l'attention sur cette doctrine qui, aux époques de science théologique profonde et de piété puisée aux meilleures sources du catholicisme, a nourri les esprits les plus élevés de sa nourriture forte ; le témoin le plus autorisé en est, certes, celui qui dans l'Ecole a porté et porte toujours le nom de *Séraphique*.

5. Quant à la *méthode* à suivre dans le présent travail, elle nous était indiquée par le but même que nous nous proposions : mettre en relief la pensée de saint Bonaventure, en donner une description objective exacte et une interprétation loyale. Celui qui veut connaître la pensée d'un écrivain ne trouve ouvert devant lui qu'un seul chemin : celui de l'analyse patiente des textes. « C'est la seule garantie parfaitement solide sur laquelle l'historien de la philosophie puisse compter pour établir ses conclusions [1]. » *A priori*, donc, il fallait exclure tout plan préconçu, le plan définitif ne pouvant être sérieusement établi qu'après une connaissance aussi exacte que possible de la lettre même de saint Bonaventure ; ce travail ne permet pas seulement de connaître le détail de

1. Gilson, *Revue d'histoire franciscaine*, juillet 1924, p. 371 (compte rendu du livre du P. Luyckx, indiqué plus bas).

sa pensée, mais aussi de discerner les lignes directrices qui imposent aux chapitres leurs titres.

Sans doute, cette méthode est quelque peu ingrate, surtout dans les débuts : elle exige l'abnégation et le renoncement à ses idées propres. Encore une fois, il ne s'agit pas ici d'exprimer son sentiment personnel, mais de traduire la pensée d'un autre. Tout le problème consiste donc à reproduire exactement le sens des documents qu'on analyse et à les interpréter exactement.

S'il faut apporter ce soin rigoureux dans tout travail de ce genre, il y a des raisons particulières de s'y astreindre dans l'étude d'un auteur comme saint Bonaventure. Ne consulter que ses interprètes, dit avec raison Couailhac, serait s'exposer à trouver la doctrine de ce docteur douteuse et hésitante [1]. Ici s'applique une réflexion fort juste du R. P. Luyckx dans son travail sur la théorie de la connaissance chez saint Bonaventure. Nous sommes heureux de la rencontrer sous la plume d'un auteur à même d'en mesurer l'importance, et qui combat ici un préjugé trop répandu. « On ne s'est que trop hâté de trouver partout des contradictions chez saint Bonaventure : il n'aurait eu devant les yeux aucun système particulier et pour cette raison, sans prendre garde à ce qu'il avait dit précédemment ou à ce qu'il voulait dire plus tard, il aurait dit à chaque endroit ce qu'il croyait devoir dire suivant le besoin du moment. Mais ce procédé est indigne d'un homme de ce génie. Trouver la vérité et la montrer dans l'œuvre d'un penseur tel que saint Bonaventure est difficile, et demande un travail long et pénible. Il ne peut absolument pas être question de contradiction. Car Bonaventure a pénétré sa propre pensée des systèmes de ses maîtres, les a saisis clairement et dessinés, et a construit lui-même un système logique et bien déterminé ; plus on s'y plonge par la recherche et la méditation, plus il s'élève devant l'esprit avec ses parties et ses jointures [2]. »

Mais cet heureux résultat ne peut être obtenu qu'à un prix : lire d'abord les ouvrages du saint et non ses interprètes ; ainsi apparaîtra nette et ferme la ligne de sa pensée. C'est aussi le cas de dire, avec un des maîtres de l'histoire de la philosophie scolastique au moyen âge et dont l'ouvrage fera encore longtemps autorité dans les études bonaventuriennes, qu'on ne peut suivre la pensée de ce docteur si on n'est pas cette pensée elle-même [3]. Autrement dit, il faut se pénétrer de la pensée de saint Bonaventure, de son esprit, de sa méthode particulière très personnelle, si l'on veut juger exactement de son œuvre. Une des caractéristiques de cette œuvre et de cette pensée, c'est la synthèse [4].

1. «... ut si quis, neglectis illius optimi Doctoris (Bonaventurae) libris, interpretes tantum illorum consuluerit, dubiam atque ancipitem Bonaventurae sententiam arbitrari debeat ». *Doctrinam de idaeis...*, p. 17.
2. *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 113.
3. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 8.
4. P. Evangéliste de Saint-Béat, *Etudes franc.*, sept. 1900, p. 240 suiv. — P. L. de Carvalho e Castro, O. F. M., *Saint Bonaventure*, p. 180-181.

L'étude de ce docteur exige donc d'une manière particulière la connaissance des principes généraux qui le guident en philosophie et en théologie.

Sans aucun doute, une des raisons des difficultés soulevées contre sa doctrine se trouve dans la multiplicité et la variété de ses ouvrages : la spéculation pure s'y rencontre à côté d'effusions mystiques. Et comme l'auteur porte en celles-ci les expressions de celle-là avec un soin moindre de donner toutes les précisions, certaines de ses paroles peuvent surprendre [1]. Il est donc nécessaire de prendre contact spécialement avec les ouvrages de fond, tels que les *Sentences*, les *Quaestiones disputatae*, etc., sans négliger les écrits secondaires. Pour connaître l'*esprit* de saint Bonaventure, ceux-ci ont même parfois une importance plus grande que les premiers.

L'apport, d'ailleurs, des différents écrits de saint Bonaventure à sa théorie de l'exemplarisme, est très divers. S'il est vrai, comme le dit Gilson, que « le commentaire sur les Sentences contient déjà virtuellement toutes les directions ultérieures selon lesquelles se développe la pensée bonaventurienne » [2], nous devons avouer cependant que, en ce qui concerne la doctrine de l'exemplarisme, elle n'acquiert son expression complète que dans les ouvrages moindres en importance, tels que le *Breviloquium*, l'*Itinéraire*, le *De reductione artium ad theologiam*, l'*In Hexaëmeron*, etc. A ce point de vue même, certains sermons sont d'une haute importance [3]. Il y a peu de choses à glaner dans les commentaires sur l'Ecriture ; cependant, ici ou là, où l'on s'y attendrait le moins, paraît soudain en une phrase rapide l'idée chère entre toutes de l'exemplarité divine ou du reflet de Dieu dans la créature, témoignant ainsi que cette pensée favorite est toujours présente à l'esprit de l'écrivain [4].

Nous avons examiné avec soin ces ouvrages ou ces passages qui intéressent notre sujet, et nous avons tenu, en incorporant à notre travail les endroits les plus marquants, à donner spécialement ce qu'il y avait de plus caractéristique dans l'œuvre de saint Bonaventure. Dans cette

1. Si nous parlons ici d'écrits mystiques où la rigueur des termes est souvent moins gardée, nous ne voulons en aucune façon parler de l'*Itinéraire* ou du *De reductione artium ad theologiam*, ou d'autres écrits du même genre. Quoique, en effet, ces ouvrages soient de tendance mystique, l'auteur y garde cependant avec un soin extrême la valeur des mots et des expressions — de sa philosophie, s'entend.

2. *Op. cit.*, p. 39.

3. Spécialement le 4e des *Sermones selecti* : *Christus unus omnium magister*, dans le tome V, p. 567 sq.

4. « Omnia seraphici doctoris opera divino Exemplarismo supernaturali informantur », dit Dubois (*De Exemplarismo divino*, p. 82). Il est étonnant que l'auteur ne cite comme représentatifs de l'exemplarisme bonaventurien que l'*Itinéraire* et les *Sermones de Illuminationibus Ecclesiae* (l'*In Hexaëmeron*). Cependant le *Breviloquium* et le *De reductione artium ad theologiam*, sans parler des Sentences, que l'auteur cité devait connaître aussi bien que les *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, sont loin d'être négligeables.

vue, nous avons même multiplié les citations ; car nous estimons que, tout en coordonnant les matériaux et mettant en relief les principes directeurs, il faut cependant laisser parler le plus souvent l'auteur lui-même. Il est son meilleur interprète.

Nous n'avons pas négligé, toutefois, de contrôler nos appréciations par le sentiment des auteurs autorisés qui avaient déjà traité l'un ou l'autre point d'entre ceux que nous devions toucher nous-mêmes. Mais, comme nous venons de le dire, nous voulions avant tout reproduire la pensée et, autant que possible, l'expression de saint Bonaventure lui-même, nous souvenant de cette parole d'or de saint Thomas : *Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* [1]. Beaucoup a été écrit sur saint Bonaventure ; mais tous les ouvrages — même d'entre ceux qui ont été publiés après la dernière édition de ses œuvres, celle de Quarrachi — ne portent pas la marque du spécialiste. Certains révèlent une lecture hâtive et superficielle ou l'usage de travaux de seconde main ; on ne peut les utiliser, surtout en ce qui concerne les conclusions générales, qu'avec prudence et circonspection.

Avant de terminer, nous tenons encore à faire remarquer que, quoique nous nous proposions de montrer à l'occasion les liens qui unissent la pensée de saint Bonaventure à celle des autres grands maîtres de la philosophie et de la théologie, nous voulons cependant avant tout faire ce travail de comparaison avec saint Thomas d'Aquin. Ce n'est pas que nous prétendions traiter de l'exemplarisme de saint Bonaventure et de celui de saint Thomas ; mais en comparant saint Bonaventure plutôt à saint Thomas qu'à tout autre philosophe, scolastique, nous donnerons à notre travail plus d'unité et plus de simplicité. Car si saint Bonaventure est, à juste titre, considéré comme le chef de l'Ecole augustino-franciscaine au moyen âge, et si saint Thomas est celui qui a donné son couronnement à la doctrine aristotélicienne, les points de contact ou les divergences qui existent entre le Docteur Séraphique et les autres théologiens, soit de sa propre lignée, soit de celle représentée par saint Thomas, ne peuvent qu'être de moindre importance.

Une autre considération encore nous détermine à cette réserve dans les comparaisons historiques. Chaque jour et chaque livre apporte une preuve nouvelle de ce qu'il y a d'aléatoire dans ces comparaisons, si elles ne sont pas basées sur une ou plusieurs monographies sérieuses concernant les auteurs que l'on compare. Bien minces sont, à ce point de vue, les résultats définitivement acquis. La prudence la plus ordinaire exige donc que l'on ne s'aventure qu'avec de grandes précautions dans ces rapprochements.

1. *De caelo et mundo*, lib. I, lect. 22.

En faisant, d'ailleurs, une comparaison plus fréquente avec saint Thomas, nous n'avons aucune intention de faire violence à la pensée de saint Bonaventure pour la faire entrer dans le cadre de celle du Docteur Angélique lorsqu'elle semble s'en éloigner, pas plus que nous ne voulons donner aux divergences plus d'importance qu'elles n'en ont en elles-mêmes. Qu'il y ait des divergences, cela est certain [1] ; il s'en trouve même dans la matière qui nous occupe. Les relever ne diminue en rien la gloire de l'un ou de l'autre des deux Princes de la scolastique. Aussi n'avons-nous eu aucune peine à faire travail d'historien sincère et à laisser aux idées de saint Bonaventure toute leur valeur originale.

1. On en trouvera un catalogue succinct dressé par le P. Evangéliste de Saint-Béat dans les *Etudes franciscaines*, oct. 1899, p. 383 suiv. — Cf. aussi *Opera omnia* de saint Bonaventure, éd. Quaracchi, tome I, p. LXX, et tome III, p. IV.

PREMIÈRE PARTIE

DES IDÉES ET DU VERBE EXEMPLAIRES

SECTION A

DES IDÉES EXEMPLAIRES

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION DE L'IDÉE EXEMPLAIRE ET PERFECTION DE SON EXISTENCE EN DIEU

La première raison pour laquelle nous attribuons à Dieu l'exemplarité, c'est qu'il a en lui les formes idéales ou les idées des choses, par lesquelles il les connaît et les produit. C'est cet aspect de l'exemplarité divine que nous nous proposons donc d'examiner ici en tout premier lieu.

Les choses, dit saint Bonaventure, ont une triple existence : en elles-mêmes, dans l'esprit qui les connaît, et dans l'intelligence divine [1]. Etudier les idées divines, c'est précisément examiner les représentations des choses en Dieu ; c'est montrer comment la créature, si loin du créateur quant à ses propriétés, existe cependant en lui, et cela d'une manière plus parfaite qu'elle n'existe en elle-même. C'est montrer, avec l'évidence la plus nette, que Dieu est pour tout être *causa essendi* dans le sens le plus profond du mot, puisque là, tout d'abord, dans l'idée divine, le créé est conçu, préformé, représenté, avant de l'être sur la scène du monde.

Nous ne pouvons donc guère nous exagérer l'importance des pages qui vont suivre ; aussi voyons-nous que les grands maîtres de la théologie ont traité à fond cette question importante des idées divines. Nous ne demanderons pas à leurs investigations une théorie complète sur tout ce qui se rap-

1 « Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte... » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b. Cf. *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, concl. — I, 625b ; *Breviloq.*, prolog. § 3. — V, 205a ; *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 15. — V, 332a ; *In Eccles.*, c 1. p. I, m 1, a. 1. — VI, 11b ; *Dom. XXII p. Pent*, sermo 1. — IX, 442a, etc. Voir aussi saint Augustin, *De Trinit.*, lib. VI, c. 10, n. 11. — PL, XLII, 931 ; *De Gen. ad litt.*, lib. II, c. 8, n. 16. — PL, XXXIV, 270.

porte à la science divine ; mais le problème précis que nous nous posons, et auquel saint Bonaventure nous donnera réponse, c'est de savoir ce qu'est la représentation des choses en Dieu, et quel rapport existe entre cette représentation et leur existence réelle dans le monde. Il nous faut donc examiner les qualités de l'exemplaire et les comparer, autant qu'il est nécessaire, aux qualités des *exemplata* [1].

§ 1. — *Définition de l'idée exemplaire.*

L'exemplarisme est la doctrine des relations d'expression qui existent entre les créatures telles qu'elles sont dans leur propre genre et telles qu'elles sont en Dieu. Nous disons Dieu, et c'est exact. Mais pour user du langage commun, disons plutôt les idées de Dieu. Un être doué d'intelligence produit, en effet, ses actes par l'intermédiaire de formes qui ne font pas partie des choses, mais sont les images, les idées de ces choses dans l'esprit [2]. Puisque nous posons en thèse que Dieu connaît les choses par leurs idées exemplaires, nous devons donc savoir ce qu'est, pour saint Bonaventure, l'idée exemplaire en Dieu.

Le Docteur Séraphique définit ainsi brièvement l'idée : l'idée est la similitude de la chose connue [3]. Si nous voulons appliquer cette définition aux idées que nous disons être en Dieu, nous devons faire une distinction importante. L'idée appartient au genre similitude. Elle est, pour parler avec Gilson, « une ressemblance, une sorte de copie formée par l'intelligence à l'imitation de l'objet qu'elle connaît et qui en constitue comme le double. Ce caractère de ressemblance est aussi rigoureusement inséparable de la connaissance que son caractère de fécondité. Toute connaissance est, en effet, au sens fort du terme, une assimilation. L'acte par lequel une intelligence s'empare d'un objet pour en apprécier la nature suppose que cette intelligence

1. Le plan de ce chapitre, ainsi que du suivant, nous était tout indiqué par le Docteur Séraphique lui-même, qui traite à fond la question des idées dans le premier livre des *Sentences*, distinctions 35 et 36. La première de ces distinctions porte le titre : *De scientia Dei in generali secundum se*. L'auteur s'y occupe, à la suite du Maître des Sentences, *de cognitione Dei qua cognoscit omnia creata*, *I Sent.*, d. 36, div text. — I, 619a ; ou, pour parler d'une manière plus précise, de la causalité exemplaire de Dieu. Cf. *ibid.*, d. 35, div. text. — I, 599a. La seconde est intitulée : *Quomodo res sunt in Deo*. Ici saint Bonaventure examine avec soin les modalités de l'existence des choses en Dieu Ce plan entrant parfaitement dans le cadre de notre travail, nous n'avons pas hésité à le prendre tel quel, dans ses grandes lignes, tâchant de dégager des textes proposés les notions, principes et thèses utiles à notre sujet, afin de montrer d'une manière aussi brève que possible, sans rien omettre d'essentiel, l'existence des choses en Dieu leur exemplaire.

Logiquement, ce premier chapitre que nous abordons s'occupera de la connaissance que Dieu a des choses : non de savoir s'il les connaît ou non, mais de leur représentation en lui par les idées exemplaires. La question de la science divine, en elle-même, n'est pas de notre ressort ; nous la supposons donc résolue. Saint Bonaventure la traite *ex professo*, *I Sent.*, d. 39. — I, 684 sq. Voir aussi, à ce sujet, Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 154.

2. « Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed idea in mente sicut artifex producit arcam. » *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. 4. — II, 17b.

3. « Idea dicitur similitudo rei cognitae. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601a.

se rend semblable à cet objet, qu'elle en revêt momentanément la forme, et c'est parce qu'elle peut en quelque sorte tout devenir qu'elle peut également tout connaître. Il est donc évident que, si tout acte de connaissance engendre quelque chose, ce quelque chose ne peut être qu'une ressemblance » [1].

Or, il y a ici à distinguer trois sortes de ressemblances ou de similitudes : la première est basée sur la convenance (*convenientia*) de deux choses en une même troisième ; elle s'appelle similitude d'univocation [2] ou de participation [3]. Nous pouvons entendre dans ce sens ce que dit Boèce, à savoir que la similitude est une même qualité de plusieurs choses différentes [4]. Elle ne peut, évidemment, exister entre Dieu et la créature, vu que rien, absolument, ne leur est commun. Il n'y a pas entre Dieu et la créature de similitude qui implique participation d'une même nature [5].

Les deux autres genres de similitude ne supposent pas cette relation fondée sur une communauté de participation : les êtres sont alors dits semblables parce qu'ils sont réciproquement similitude l'un de l'autre. Ces deux sortes de similitude s'appellent, l'une similitude d'imitation, l'autre similitude exemplative [6]. La créature peut avoir en elle la similitude d'imitation par rapport au créateur ; elle ne comporte autre chose qu'une participation analogue, proportionnelle aux perfections divines [7]. Mais cette participation sera toujours très petite, vu la distance infinie qui sépare le fini de l'infini ; la dissimilitude sera toujours plus grande que la similitude [8]. Elle admet, d'ailleurs, des degrés [9] Quoi qu'il en soit, ici la similitude est elle-même fondement de comparaison, et l'un est semblable à l'autre en vertu de la similitude elle-même [10].

1. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 146. — Cfr. Alex Hal., *Summa theol.*, I, n. 163, resp., p. 245b.

2. « Similitudo autem dupliciter dicitur : uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem... » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. I, 601a.

3. « Similitudo univocationis sive participationis » *Ibid.*, ad 2. — I, 601b.

4. « Similitudo rerum differentiarum eadem qualitas. » *De Differentiis topicis*, lib. III. — PL, LXIV, 1197. Cité : *De Scientia Christi*, q. 2, concl. — V, 9a.

5. « Non est similitudo (inter Deum et creaturam) per unius naturae participationem. » *I Sent.*, d. 34, a. unic., q. 4, ad 1. — I, 594b.

« Similitudo per participationem non solum minima est, verum etiam nulla. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 5. — V, 9b.

6. « Alio modo dicitur similitudo, quia unum est similitudo alterius ; et hoc est dupliciter : quaedam est similitudo imitativa. . ; quaedam autem est similitudo exemplativa... » *De Scientia Christi*, q. 2, concl — V, 9a

7. « Quamvis enim Creator et creatura non habeant commune univocum, habent tamen analogum ». *I Sent.*, d. 7, a. unic., q. 4, concl. — I, 143b ; *Ibid.*, d. 34, a. unic., q. 4, ad 1. — I, 594b.

8. « Similitudo imitationis est modica, quia in modico potest finitum imitari infinitum, unde semper maior est dissimilitudo quam similitudo ». *Ibid.*, d. 35, a. unic., q. 1, ad 2. — I, 601b.

9. « Similitudo vero per imitationem est maior et minor in creatura, secundum quod ipsa plus vel minus accedit ad bonitatem divinam... » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 5. — V, 9b.

10. « Haec similitudo (secundum quod unum dicitur similitudo alterius) non concernit convenientiam in aliquo communi, quia similitudo se ipsa est similis, non in tertio ; et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso Deus similitudo creaturae. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601b.

Ceci s'applique davantage encore à la similitude exemplative, par laquelle il se trouve dans le créateur une raison exemplaire de la créature, raison qui est la similitude de la créature [1], c'est-à-dire principe de la connaissance que Dieu en a. Car si chacune des deux similitudes dont nous venons de parler exprime et est expressive, en tant qu'elle fait connaître les objets à l'intelligence [2], cela se dit d'une manière éminente de la similitude exemplative, qui sera, par conséquent, spécialement apte à donner une vraie connaissance des choses. Etant causée par la considération de la vérité qu'elle exprime, elle portera tout particulièrement le nom de similitude d'expression [3]. Elle se trouve à un degré suprême dans le créateur par rapport à toute créature, parce que la vérité essentielle, comme elle est la lumière même, exprime d'une manière parfaite toute chose ; ce qui fait que Dieu ne connaît pas plus une créature que l'autre [4]. C'est d'elle que nous parlons quand nous disons que Dieu possède en lui les idées des choses ; et c'est dans ce sens aussi que saint Augustin affirme que « les idées sont les formes éternelles et immuables qui se trouvent dans l'intelligence divine » [5].

Pour préciser davantage encore le concept d'*idée*, et pour l'intelligence de plusieurs des textes qui vont suivre, rien de mieux que de comparer brièvement ce terme à d'autres mots souvent employés comme synonymes, spécialement à ceux de verbe, *ars* et exemplaire. Quoiqu'il n'y ait en Dieu aucune relation réelle à la créature, on convient cependant, par nécessité, de donner à l'essence divine plusieurs désignations rappelant les divers points de vue auxquels on peut l'envisager dans ses rapports avec le créé, ces noms particuliers ayant, d'ailleurs, leur raison d'être [6].

Le mot *idée*, aussi bien que celui de verbe et *ars*, suppose un rapport ; mais de manière différente. L'idée, en effet, considérée en elle-même, a plutôt rela-

1. « ...quaedam autem est similitudo exemplativa, et sic in Creatore ratio exemplaris es similitudo creaturae. » *De Scientia Christi* q. 2, concl – V, 9a.

Il n'est pas aisé de rendre exactement compte du sens véritable de ce terme *ratio* que nous avons traduit par *raison* et qui reviendra fréquemment dans les textes que nous avons à utiliser. D après l'étymologie, *ratio* viendrait de *reor*, *ratus sum*, calculer, penser. De là à signifier la faculté de penser et de prévoir, il n'y avait pas loin. Dans le langage théologique, *ratio* a le sens de représentation intellectuelle d'une chose qui est le principe et le fondement de la connaissance de cette chose. Pour l'étymologie, cf. Bréal-Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, au mot *reor*.

2. « Utroque autem modo dicta similitudo, videlicet imitativa et exemplativa, est exprimens et expressiva. » *De Scientia Christi*, *loc. cit.*

3 « Similitudo vero expressionis (*scil.* exemplativa, ex contextu) est summa, quia causatur ab intentione veritatis... quae est ipsa expressio... » *I Sent.*, d 35, a. unic., ad 2 — I, 601b.

4. « Similitudo autem per exemplationem et expressionem summa est in Creatore respectu omnis creaturae, quia ipsa veritas, cum sit summa lux, summe exprimit omnia ; et ideo non sequitur, quod magis cognoscat unam creaturam quam aliam. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 5. — V, 9b.

5. « Ideae sunt formae aeternae et incommutabiles, quae in divina intelligentia continentur. » *83 Quaest.*, q. 46, n. 2. — PL, XL, 30, cité : *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, fund. 1. — I, 600a. Dans le texte original *principales* pour *aeternae*. — Cf. aussi *De Trinitate*, lib. VI, c. 10, n. 11 — PL, XLII, 931. Voir plus loin page 29, note 10.

6. « Quamvis in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte rei, tamen contingit, ipsam essentiam significari in respectu ad creaturam per multa nomina. Nec tamen nomen sive vocabulum est vanum. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, concl. — I, 608a.

tion à l'objet dont elle est la raison de connaissance ; car la similitude, au genre de laquelle l'idée appartient, ne dit pas relation à ce en quoi elle se trouve, mais à l'objet dont elle est la similitude : tandis que verbe rappelle plutôt celui qui dit, comme *ars* et *exemplar* celui qui produit. D'une manière plus précise, et à un autre point de vue, *ars* et *exemplar* font abstraction du nombre des êtres : Dieu peut aussi bien produire un que mille. Mais les êtres ne seraient pas distincts et multiples si Dieu n'avait de chacun d'eux une idée déterminée, principe de la connaissance qu'il en a et type de sa réalisation éventuelle [1]. Dans ce sens l'idée se définit d'une manière plus complète : similitude d'une chose, par laquelle similitude cette chose est connue et produite [2].

Dans un autre passage, en parlant de Dieu, saint Bonaventure rapporte toutes ces déterminations, avec celle de raison, *ratio*, au terme *exemplaire*, dont elles ne feraient que préciser des aspects divers. Au terme *exemplar*, dit-il, se rapportent ceux d'idée, de verbe, d'*ars* et de raison : idée, en tant que l'exemplaire prévoit ; verbe, en tant qu'il propose ; *ars*, suivant qu'il poursuit son dessein ; raison, suivant qu'il le termine et le finit. Et le saint Docteur ajoute cette remarque dont il convient de tenir fréquemment compte : comme tous ces termes désignent une seule et même chose en Dieu, on se sert souvent de l'un pour l'autre [3].

En résumé, dans la pensée de saint Bonaventure, idée dit similitude. Cette similitude est principe de connaissance et sert de modèle dans la production des choses. A cause de cette dernière particularité, cependant, le mot exemplaire remplace souvent le mot idée. Car, comme nous l'avons dit, l'idée est strictement similitude et ne dit pas nécessairement production. Tandis que le terme exemplaire, quoiqu'il dise lui aussi assimilation [4] — et que la moindre assimilation même suffise pour qu'il y ait exemplaire [5] — dit plus spécialement raison et modèle de production [6] ; et cette raison

1. « Verbum et ars dicunt respectum... ; sed aliter quam idea vel ratio. Nam idea sive ratio cognoscendi plus se tenet secundum rationem intelligendi ex parte cogniti. Similitudo enim, secundum quod huiusmodi, non dicit respectum ad id in quo est, sed cuius est ; sed verbum plus se tenet a parte dicentis, similiter et ars et exemplar ex parte producentis ; et quia multa sunt cognita, et unum cognoscens, ideo ideae sunt plures, et ars tantum una. — Vel aliter, ratio et idea dicunt respectum ad res in quantum distinctae sunt, non sic alia vocabula. » *I Sent.*, d. 35, a unic., q. 3, ad 2. — I, 608b. Cf. *De Scientia Christi*, q. 3, ad 19. — V, 16b; *De myst. Trinit.*, q. 4, a. 2, ad 8. — V, 87a. Voir aussi S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 34, a. 3, ad 4.

2. « Similitudo rei, per quam res cognoscitur et producitur, est idea. » *Ibid.*, q. 1, fund. 2. — I, 600a. C'est la définition même du Pseudo-Denys. Cf. *De div. nom.*, c. 5, § 8. — PG, III, 824 ; PL, CXXII, 1150.

3. « Ad exemplar autem spectat idea, verbum, ars et ratio : idea, secundum actum praevidendi ; verbum, secundum actum proponendi ; ars, secundum actum prosequendi ; ratio, secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis. — Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, unum frequenter accipitur pro alio. » *Breviloquium*, p. I, c. 8. — V, 216b. Cfr. Alex Hal., *Summa*, I, n. 175, p. 258b.

4. « ...exemplar autem, secundum quod huiusmodi, dicit assimilationem. » *I Sent.*, d. 36, a. 3, q 1, concl. — I, 628a.

5. « Minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris. » *Ibid.*, q. 2, fund. — I, 629a.

6. « Exemplar rationem producentis dicit. » *Ibid.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, ad 3. — I, 540b.

de produire ne doit pas être confondue avec la raison de connaissance [1].

C'est précisément parce que Dieu connaît les choses, les exprime par leurs similitudes, les prévoit, les dispose d'après ces similitudes, qu'il est, à proprement parler, leur exemplaire, ou leur cause exemplaire [2]. Il est évident que, considérant ici l'exemplarité divine, nous envisageons surtout l'idée en Dieu, non en tant qu'elle est principe de connaissance, mais en tant qu'elle est exemplaire des choses, c'est-à-dire en tant que cette idée est *dans notitiam causantem res* [3].

Nous n'avons guère besoin de faire remarquer, en terminant ce paragraphe, que nous n'avons envisagé l'idée jusqu'ici qu'autant qu'elle est similitude expressive, c'est-à-dire en fonction de la vérité divine. Saint Bonaventure, cependant — quoique cette autre considération soit moins fréquente chez lui — n'omet pas de nous dire que l'idée signifie également, et d'une manière plus générale, l'essence divine envisagée dans ses rapports avec les créatures [4]. Il ajoute immédiatement, pour expliquer sa pensée, que le fondement de la similitude ne peut être que quelque chose d'absolu en Dieu ; et il n'y a rien de plus absolu que l'essence. Mais idée et similitude, de par leur signification même, indiquent un rapport entre celui qui connaît et l'objet connu ; rapport fondé dans la réalité en Dieu, mais rappelant, selon la raison d'intelligence, plutôt l'objet connu [5].

Cette remarque nous renseigne immédiatement sur les relations qui existent entre l'essence et la vérité en Dieu. La vérité divine, en effet, du fait même qu'elle est principe de connaissance, est similitude expressive et idée [6]. Elle doit être considérée comme une propriété qui est le principe de signification de l'essence incréée [7]. Non pas, évidemment, que cette propriété diffère de l'essence ou lui soit inhérente comme l'accident inhère à la substance, mais parce que seule elle convient à l'essence divine et en est la raison de connaissance [8]. Car, de même que le bien est bien en considération de l'ordre,

1. « Ratio producendi non est ratio cognoscendi. » *I Sent.*, d. 35, q. 1, concl. — I, 601a. Ce rapport entre *producere* et *exemplari* est si vrai que saint Bonaventure va jusqu'à remplacer l'un par l'autre. Cf. par exemple : *Ibid.*, d. 6, a. unic., q. 3, concl. — I, 130a. Toutefois, comme nous aurons l'occasion de le constater, la réalisation des choses n'est pas nécessaire pour que Dieu soit leur exemplaire.

2. Sur la distinction de la cause exemplaire d'avec les autres genres de cause, voir *Revue augustinienne*, t. XI (juillet-décembre 1907), p. 699 suiv. ; P. Zach. Van de Woestyne, *Cursus phil.*, I, p. 453-454.

3. Cf. *De Scientia Christi*, q. 2, concl. — V, 9a.

4. « Hoc nomen Idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, concl. — I, 608a.

5. « Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. » *Ibid.*

6. « Ipsa veritas ex hoc, quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea. » *Ibid.*, q. 1, concl. — I, 601b.

7. « Veritas dicitur divinae essentiae proprietas... quia. . est ratio cognoscendi eam. » *Ibid.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4. — I. 152a.

8. « Non quia differat vel sit inhaerens divinae essentiae..., sed quia soli convenit et est ratio cognoscendi eam. » *Ibid.*

ainsi la vérité est vérité en considération de l'expression ; et cette expression est précisément ce que nous avons noté comme le propre de l'exemplaire [1].

§ 2. — *De la perfection de l'idée exemplaire en Dieu.*

Dieu connaît donc les choses par les idées, et c'est sous cette forme que les choses existent en Dieu. Déjà par ce que nous venons de dire, nous avons pu constater que cette réalité ne constituait pour Dieu aucune imperfection. Il est bon, cependant, pour ôter à l'imagination tout prétexte d'erreur, d'insister quelque peu sur la perfection des idées en Dieu. Cela, d'une part, montrera la distance radicale qui sépare la connaissance divine de la nôtre, et, d'autre part, nous donnera une appréciation plus exacte de l'union qui existe entre Dieu et les idées exemplaires.

L'idée, dans son sens le plus large, est la similitude considérée comme raison de connaissance. Telle quelle, cette définition s'applique aussi bien à l'idée qui se trouve dans l'esprit créé que dans l'intelligence divine. Pourtant, si on considère la manière d'être, il y a une différence importante à noter. C'est que, en nous, la raison de la connaissance, c'est la similitude ; la chose connue, c'est la vérité. Car en nous la similitude est reçue et imprimée du dehors, parce que notre intellect, par rapport au connaissable, est possible et non acte pur ; il est actué par quelque chose du connu (*aliquid cogniti*) qui est sa similitude. D'où il suit que la raison de connaissance immédiate de notre intellect n'est pas l'objet connu ou la vérité, mais la similitude de l'objet.

En Dieu, il n'en est pas ainsi. Là, la raison de connaissance, c'est la vérité elle-même, et l'objet connu est simplement une similitude de la vérité, en l'espèce, la créature. Et comme la raison de la connaissance se trouve dans la vérité elle-même, il s'ensuit que cette raison doit être considérée comme souverainement expressive [2]. Or, tout ce qui exprime d'une manière parfaite rend le connu parfaitement semblable par une assimilation convenable. Il en résulte que la vérité, par le fait qu'elle fait connaître, est elle-même similitude expressive et idée. Ce n'est pas le cas chez nous, parce que, dans la connaissance humaine, seule la similitude est principe de connaissance [3].

1. « Sicut enim dicitur bonum ratione ordinis, sic verum ratione expressionis ; et ratio exprimendi est ipsius exemplaris. » *Ibid.*, ad 4 et 7. — I, 151b.

2. C'est-à-dire fait connaître d'une manière parfaite

3. « Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus ; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva. Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilat cognitum assimilatione competente cognitioni, ideo patet, quod ipsa veritas ex hoc, quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea. E contrario est in nobis, quia eo ipso, quod est similitudo, facit cognoscere ». *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601b.

Outre cette différence entre notre manière de connaître et celle de Dieu, le fait de recevoir ou de ne pas recevoir du dehors la similitude qui est raison de connaissance entraîne pour l'être intelligent une autre conséquence relative à la simplicité qui est l'apanage de l'esprit. D'après ce qui précède, nous avons déjà pu conclure qu'il y a deux sortes de connaissances : une qui est cause des choses, et une autre qui est causée par les choses et, par conséquent, dépendante d'elles. Cette dernière requiert une similitude imitative, et comme la similitude vient de l'extérieur, l'intelligence qui la reçoit acquiert quelque chose et devient composée. Si cette sorte de connaissance se trouvait en Dieu, il y aurait lieu de parler d'imperfection ; il n'en est rien, en réalité.

Car la connaissance qui cause les choses — celle qui se trouve en Dieu — suppose une similitude exemplative. Celle-ci ni ne vient de l'extérieur, ni ne cause aucune composition par son union avec l'intelligence ; il n'y a donc pas lieu de parler d'imperfection. Puisque, en effet, l'intelligence divine est la suprême lumière et la vérité et acte pur, elle est capable par elle-même de tout exprimer [1], de sorte que, d'une part, nous pouvons l'appeler une similitude commune parce qu'elle est l'expression commune de toutes les choses ; et, d'autre part, similitude propre parce qu'elle exprime chaque chose parfaitement et intégralement [2]. Elle s'étend à tout : à l'universel aussi bien qu'au singulier [3].

L'idée ne pourrait constituer une imperfection en Dieu que si, comme en nous, elle servait de règle et de direction à la pensée et à l'action divine. Dans ce cas, une possibilité d'erreur ne serait pas exclue en celui qui connaît ; sinon il n'aurait besoin d'aucune règle. Mais Dieu est lui-même sa règle et son idée. Or, la règle ne peut se tromper, par définition ; donc Dieu non plus. Loin d'être une imperfection, l'idée ne sera que perfection dans l'esprit suprême [4].

On pourrait cependant insister et dire que s'il n'y a pas d'imperfection en Dieu du fait même de la connaissance par les idées, du moins il y en a une à

1. « Sed notitia quaedam est causans res, quaedam est causata a rebus. Ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa ; et haec similitudo est ab extra, et ideo aliquam compositionem et additionem ponit circa intellectum cognoscentem ; et inde est, quod attestatur imperfectioni. — Ad notitiam autem causantem res requiritur similitudo exemplativa, et haec quidem non est ab extra nec inducit aliquam compositionem nec attestatur alicui imperfectioni, sed omnimodae perfectioni. Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus ; sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere. » *De Scientia Christi*, q. concl. — V, 9 a. Cfr. *I Sent.*, d. 38, a. 1, q. 2. — I, 671 seqq.

2. « Ideo quodam modo communis (est similitudo rerum in Deo), quia omnia communiter exprimit ; et quodam modo propria, quia perfecte et integre exprimit unumquodque. » *Ibid.*, q. 3, ad 14. — V, 16a.

3. « Idea in Deo secundum rem est divina veritas, secundum rationem intelligendi est similitudo cogniti. Haec autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 4, concl. — I, 610a.

4. « Regulari et dirigi potest esse dupliciter : aut per regulam differentem a directo et regulato, et haec ponit imperfectionem et possibilitatem erroris ; aut per regulam, quae est idem quod regulatum, et haec ponit impossibilitatem erroris. Quia enim regula errare non potest, et Deus est ipsa regula et idea ; ideo impossibile est, eum errare. Et sic patet, quod idea in Deo non ponit imperfectionem, sed complementum. » *Ibid.*, q. 1, ad 4. — I, 602b. Cf. S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 1, ad 3.

ne connaître les choses que par leurs similitudes et non par leurs essences. Quoique, en effet, la vérité des choses se trouve dans leurs similitudes, toutefois, cette même vérité est d'une façon plus excellente dans la chose elle-même que dans sa similitude.

Cette objection, répond le Docteur Séraphique, repose sur le double sens que l'on peut donner au mot de *vérité*. D'une part, en effet, il peut signifier l'entité de la chose ; et dans ce sens saint Augustin le définit : le vrai est ce qui est [1]. D'une autre manière, la vérité est la lumière expressive dans la connaissance intellectuelle, ainsi que le dit saint Anselme : la vérité est la rectitude que seul l'esprit peut percevoir [2]. Prise dans le premier sens, la vérité est raison de connaissance, mais raison éloignée ; prise dans le second, elle est raison de connaissance prochaine et immédiate. Si donc on dit que la vérité se trouve davantage dans l'entité de la chose que dans sa similitude, cela sera vrai de la première espèce de similitude, non de la seconde. Celle-ci — c'est-à-dire la vérité qui est raison de connaissance prochaine et immédiate — est d'une façon plus excellente dans la similitude qui se trouve dans l'intelligence, et tout particulièrement dans la similitude qui est exemplaire des choses [3]. Cette similitude exemplaire, en effet, exprime la chose d'une manière plus parfaite que la chose causée ne s'exprime elle-même, parce que la chose reçoit d'elle son pouvoir d'expression. Et c'est pour cette raison que Dieu, connaissant les choses par leurs similitudes exemplaires, les connaît d'une manière plus parfaite dans ces similitudes qu'il ne les connaît par leurs essences [4]. Toute créature n'est qu'une ombre si on la compare à la lumière divine [5].

La conclusion que nous venons d'énoncer devient encore plus évidente si

1. *Soliloq.* lib. II, c. 5, n. 8. — PL, XXXII, 889. Sur les définitions de la vérité qu'on rencontre chez saint Augustin, voir Ch. Boyer, *L'Idée de vérité dans la Philosophie de saint Augustin*, p. 2-3 texte et notes.

2. *Dialog. de Veritate*, c. II. — PL, CLVIII, 470. Au sujet de cette définition, voir Domet de Vorges, *Saint Anselme*, p. 126.

3 « Veritas dupliciter dicitur : uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus in Soliloquiis, quod « verum est id quod est ». Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus in libro de Veritate, quod « veritas est rectitudo sola mente perceptibilis ». Primo modo veritas est ratio cognoscendi sed remota ; secundo modo est ratio cognoscendi proxima et immediata. Cum ergo dicitur, quod veritas magis salvatur in ipsa rei entitate quam in similitudine ; verum est de veritate primo modo, non secundo. Sed veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine, quae est apud intellectum, maxime et potissime in illa similitudine, quae est exemplativa rerum ; illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem, quam ipsa res causata exprimat se ipsam Et propter hoc Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas, quam cognosceret per suas essentias... » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9 — V, 10a. *Ibid*, ad 12. — V, 10b.

4. « Est alia similitudo, quae est ipsa veritas expressiva cogniti et eo similitudo, quo veritas ; et haec similitudo melius exprimit rem, quam ipsa res se ipsam exprimat, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab illa ; et secundum hanc est perfectior cognitio, et hac cognoscit Deus » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, ad 3. — I, 602a.

5. « Omnis creatura tenebra est respectu divinae lucis. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a. Cf. *In Hexaëm*, coll. 3, n. 8, — V, 344b. « Omnis humana deliberatio error est iudicata », avait déjà dit le Pseudo-Denys, *De Div. Nom.*, c. 7. — PG, III, 865 ; PL, CXXII, 1153.

nous considérons le genre d'union qui existe entre les similitudes exemplaires et Dieu. D'une manière générale, l'union entre celui qui connaît et le connaissable peut s'entendre de deux manières. D'une part, en l'envisageant sous le rapport de l'être, de la conservation et de la cause, l'union pourra être considérée comme immédiate si la cause produit, engendre et reste unie à l'effet d'une façon immédiate. D'autre part, on peut considérer cette union sous le rapport de la connaissance. Ici l'union sera immédiate si celui qui connaît la chose la connaît ou par sa propre essence, ou par l'essence de l'objet. Nul besoin alors de similitude intermédiaire, distincte de chacun des termes extrêmes ; l'essence elle-même, en tant qu'elle est raison de connaissance, tient lieu alors de similitude, et c'est de cette façon que nous disons que, dans l'acte de la connaissance divine, l'essence divine est raison de connaissance ou similitude [1]. Mais la similitude qui ne se distingue pas de celui qui connaît ne met aucune distance, ni réelle ni de raison, entre l'intelligence et l'objet, puisque celui qui connaît, en tant qu'il connaît, est lui-même raison de connaissance. La similitude qui est raison de connaissance est impliquée entièrement dans l'idée que nous avons de celui qui connaît et de l'objet connu [2].

En définitive, la raison profonde de l'imperfection de notre connaissance ou de nos idées, comparées à celles de Dieu, que ces textes suggèrent, doit être cherchée dans le fait que notre idée, ou la vérité logique, que saint Bonaventure appelle aussi *lux expressiva in cognitione intellectuali* [3], est tributaire de la vérité de l'objet qui est l'*entitas rei* [4] ; tandis qu'en Dieu la vérité ou la connaissance, loin de dépendre de la vérité des objets extérieurs, est au contraire le fondement de celle-ci. « Non pas, comme le remarque Gilson, que la connaissance cesse dans ce cas particulier d'être une assimilation, mais le rapport de ressemblance s'y établit en sens inverse de celui que l'on imagine. La connaissance de Dieu ressemble aux choses, non parce qu'elle les imite, mais parce qu'elle les exprime, et, comme la vérité divine s'exprime elle-même et toutes les autres choses dans une unique et souveraine expression, elle réalise du même coup la parfaite ressemblance de soi-même et des choses sans dépendre aucunement de ses objets [5]. »

1. « Unio cognoscentis et cognoscibilis dupliciter potest esse : aut secundum rationem essendi et conservandi et causandi ; aut secundum rationem cognoscendi. Tunc autem est immediata coniunctio secundum rationem causandi, quando causa immediate producit et causat et tenet effectum ; tunc autem est immediata coniuncto secundum rationem cognoscendi, quando cognoscens cognoscit cognoscibile vel per essentiam cognoscentis, vel per essentiam cogniti ; et tunc non est opus similitudine intermedia, quae differat ab utroque extremorum. Nihilominus tamen ipsa essentia, in quantum est ratio cognoscendi, tenet rationem similitudinis ; et hoc modo ponimus similitudinem circa divinam cognitionem, quae non est aliud quam ipsa essentia cognoscentis. » *Ibid.*, ad 11. — V, 10b.

2. « Similitudo, quae non est aliud quam ipsum cognoscens, non ponit distantiam aliquam secundum rem nec etiam secundum rationem, quia cognosceus in quantum cognoscens dicit rationem similitudinis ; et ideo, similitudo, quae est ratio cognoscendi, in nullo egreditur extra rationem cognoscentis et cognoscibilis. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 13. — V, 10b.

3. *Ibid.*, ad 9 — V, 10a.

4. *Ibid.*

5. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 155.

Ainsi donc, les similitudes exemplaires en Dieu expriment les choses d'une manière plus parfaite que les choses ne s'expriment elles-mêmes, de sorte que, comme le dit Alexandre de Halès, elles ne tirent pas leur origine des créatures, mais bien plutôt sont le principe des créatures [1]. Toute connaissance divine est *a priori* [2] : la simplicité et la perfection de l'exemplaire font qu'il est acte pur [3]. De plus, Dieu se trouvera en dehors de tout genre ; ce qui fait que, tout en étant une, l'essence divine est capable d'exprimer et exprime une grande multitude de choses [4].

De quelle manière, le chapitre suivant nous le dira.

Scolie. *Notion de l'idée exemplaire chez saint Bonaventure comparée à celle que donne saint Thomas.* — Mais avant d'aller plus loin, qu'on nous permette de faire ici une comparaison rapide entre la conception de l'idée que se font, chacun dans son système, saint Bonaventure et saint Thomas. Ce rapprochement ne pourra que servir à mettre davantage en lumière la vraie notion de l'idée chez le Docteur Séraphique lui-même.

Une remarque générale, d'abord. La théorie des idées exemplaires, en tant que telle, relève chez la plupart des grands docteurs du moyen âge, chez Alexandre de Halès [5], saint Thomas [6] et Scot [7], aussi bien que chez saint Bonaventure [8], du fameux texte de saint Augustin auquel déjà nous avons fait allusion et que nous rencontrerons encore plus d'une fois. A cause de son importance nous tenons à le donner ici en entier.

« Le mot idée, dit ce Père de l'Eglise, peut être traduit en latin par celui de *forma* ou *species*, si l'on veut donner le sens exact. Si nous appelions *rationes* les idées, nous nous éloignerions, sans doute, du sens étymologique, mais la signification réelle n'en serait pas changée En effet, les idées sont comme les formes premières [9] ou les raisons stables et immuables des choses, qui, n'ayant pas été formées et étant par conséquent éternelles et toujours dans le même état, se trouvent dans l'intelligence divine. Quoiqu'elles ne naissent ni ne périssent, cependant, tout ce qui peut naître et périr, et tout ce qui naît et périt est formé d'après elles [10]. »

1. « Divina natura de sua potestate habet similitudinem : non quae sit a creaturis, sed magis ad creaturas ». *Summa theol.*, I n. 163, p. 246ab.

2. « Omnis cognitio divina est a priori ». *I Sent.*, d 36, a. 3, q. 2, fund. 2. — I, 629a.

3. « Quia enim exemplar (in Deo) est simplicissimum et perfectissimum, ideo actus purus. » *Breviloq.*, p I, c. 8 — V, 217b.

4. « Quia vero (exemplar in Deo) infinitum et immensum, ideo extra omne genus. Et hinc est, quod existens unum potest esse similitudo expressiva multorum. » *Ibid.* Cf. *I Sent.*, d. 8. p. II, q. 4 — I, 173 seq. ; *Ibid.*, d. 39, a. 1, q. 1, ad 4. — I, 686b.

5. *Summa theol*, I. n. 175, p. 258a.

6. *De Veritate*, q 3, a. 1, corp. — *Summa theol.*, I, q. 15, a. 2, sed contra.

7. *I Sent.*, d. 35, q. unic. — éd. Vivès, I, 536a, 553b.

8. *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, fund. 1. — I, 600a

9. Le sens semble indiquer de traduire par *premières*, d'après l'étymologie, et non par *principales* avec la signification française de ce mot.

10. « Ideas igitur latine possumus formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus ; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti vo-

Ces lignes qui, avec la question dont elles sont extraites, servent de fondement à toute la spéculation de l'Ecole sur l'idée en Dieu, ont cependant été diversement interprétées par les auteurs. Pour nous en tenir à saint Bonaventure et à saint Thomas, disons que le Docteur Séraphique ramène plus volontiers l'idée au genre de la similitude, ainsi qu'on a pu le constater. Il n'ignore pas, sans doute, que l'idée est la forme d'un objet extérieur, forme qui se trouve dans l'esprit de celui qui connaît [1] ; qu'elle est une forme exemplaire [2] ; qu'il y a des formes idéales [3]. Mais, comme nous venons de le dire, l'idée est le plus souvent envisagée comme similitude, et cette similitude a une relation étroite avec la connaissance et la vérité [4].

Saint Thomas parle d'abord de forme. On entend par idées, dit-il, les formes de certaines choses qui existent en dehors de ces choses [5]. Il détermine ensuite quel est ce genre de forme auquel l'idée appartient, à savoir : ce qui sert de prototype dans la production d'une chose, et cette forme s'appelle forme exemplaire [6]. D'une manière plus précise encore, cette forme est, comme nous venons de le dire, exemplaire ou modèle de production, ou bien elle est principe de connaissance appelée aussi *ratio* [7]. Dans le premier cas, nous avons l'idée proprement dite [8]; dans le second cas, c'est l'idée prise dans un sens plus large [9]. D'une manière générale, idée dira rapport à l'essence et imitation de celle-ci [10].

Comme on peut le voir par ces citations essentielles, au départ de la théorie des idées, saint Bonaventure et saint Thomas, d'accord sur le fond, diffèrent dans la manière d'envisager la chose. Pour saint Bonaventure, idée signifie similitude ou, mieux, expression, puisqu'il s'agit d'une similitude engendrée

luerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. » *83 Quaest.*, q. 46, n. 2 — PL, XL, 30.

1. « Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente. » *II Sent.*, d. 1, p. I, a 1, q. 1, ad 3. 4. — II, 17b.

2. Cf. *I Sent.*, d. 35 a. unic., q. 2, ad 1 — I, 606a.

3. « Rationes causales sunt formae ideales sive exemplares. » *II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2, concl. — II, 436b.

4. « Haec autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi... » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 4, concl. — I, 610a. « Eo similitudo, quo veritas. » *Ibid.*, q. 1, ad 3. — I, 602a.

5. « Per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas existentes. » *Summa theol*, I, q. 15, a. 1, corp.

6. « Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur : et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur. » *De Veritate*, q. 3, a. 1. corp.

7. « Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius. » *S. theol.*, *loc. cit.* « Secundum autem quod (idea) principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio. » *Ibid.*, a. 3, corp.

8. « Si loquamur de idea propria, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis ... » *De Veritate*, q. 3, a. 8, ad 2. « Et secundum quod (idea) est principium factionis rerum, exemplar dici potest. » *Summa theol.*, I, q. 15, a. 3, corp.

9. « Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione... » *De Veritate*, *loc. cit.*

10. « Idea autem... essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat. » *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 4.

par la vérité ; pour saint Thomas, au contraire, idée dit forme, modèle ou principe d'imitation de l'être. Sans doute, il ne conviendrait pas d'exagérer l'importance de ce choix du vocable ; mais il est significatif, cependant, surtout si, comme nous nous proposons de le faire, on envisage les tendances profondes du système philosophique que représente chacun des deux saints. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir attiré l'attention sur ce point [1].

1. Sur l'opinion de Duns Scot affirmant que les idées en Dieu ne peuvent pas, à proprement parler, être appelées *ratio cognoscendi* mais seulement *ratio producendi exemplariter*, cf. S. *Bonav. opera omnia*, t. I, p. 602-603, scholion n. III.

On trouvera d'autres détails sur la conception que se font de la cause exemplaire les principaux scolastiques dans Hugon, O. P., *Cursus Phil. Thom.*, VI. Metaphysica, 3ª pars, p. 127 sq ; Mahieu, *François Suarez*, p. 486 suiv.

CHAPITRE II

DIEU CONNAIT LES CHOSES PAR LEURS IDÉES EXEMPLAIRES

Après avoir exposé brièvement le concept de l'idée exemplaire d'après saint Bonaventure, nous arrivons à nous poser avec lui la première question importante que nous avons à traiter, à savoir si Dieu connaît les choses par leurs idées exemplaires.

La thèse affirmative, qui est celle du Docteur Séraphique, peut présenter un double aspect parce qu'elle va contre deux opinions qui, à des points de vue divers, ne concordent pas avec elle. La première de ces opinions — d'allure panthéiste — affirme que Dieu connaît les choses, non par leurs similitudes, mais par leurs essences ou quiddités qui se trouveraient en lui [1] ; une erreur semblable avait déjà été signalée par Alexandre de Halès [2]. L'autre théorie — soutenue même par des docteurs catholiques — explique la connaissance que Dieu a des choses, non par les idées exemplaires, mais par sa qualité de cause suprême. Ayant connaissance de l'étendue de sa puissance, il connaît tous les êtres auxquels cette puissance peut s'appliquer [3].

Nous allons successivement dire ce que le Docteur Séraphique pense de chacune de ces opinions, et exposer ensuite sa propre thèse.

§ I. — *Réfutation des opinions contraires.*

Tout d'abord, si l'idée signifie l'essence divine, ces formes ou ces raisons de connaissance ne peuvent être les essences propres des choses, car les idées ne se distinguent pas du créateur, et le créateur et les créatures ont nécessairement des essences distinctes [4].

1. *De Scientia Christi*, q. 2, initio, concl. — V, 6 sq.
2. Cf. *Summa theol.*, I, n. 175, V, resp. 3, p. 259b. Voir aussi S. Thomas, *Contra Gentes*, lib. I, c. 51, n. 1.
3. *I Sent.*, d. 35, a unic., q. 1. concl. — I, 601 a.
4. « Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore ; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes. » *De Scientia Christi*, q. 2, concl. — V, 8b. « Bene concedendum, quod ideae rerum sunt in

A cette raison fondamentale ajoutons-en d'autres qui excluent d'une manière directe la connaissance des choses par leurs quiddités. Il est évident, par exemple, qu'une connaissance parfaite requiert l'adéquation de l'intelligence et de l'intelligible, puisque c'est en cela que se trouve la conception de la vérité. Mais une chose créée ne peut être rendue semblable et égale à l'intelligence créatrice par sa propre nature. Cette intelligence, en effet, est simple, et la chose est composée ; il est donc nécessaire que Dieu connaisse cette chose par une similitude entièrement simple et séparée de la matière [1]. De plus, Dieu connaît les êtres de la même manière avant et après la création, sa connaissance ne changeant pas. Mais avant de les créer il ne pouvait les connaître par leurs essences, puisque celles-ci n'existaient pas encore ; il reste donc que, aussi bien après qu'avant, il les connaît par leurs similitudes [2]. On pourrait ajouter, dans le même ordre d'idées, qu'agissant en vue d'un but déterminé, Dieu devait avoir l'idée des choses en son intelligence avant de les produire [3]. Toute connaissance par les essences est donc exclue, et les principes de connaissance des choses en Dieu ne peuvent être que des formes exemplaires, des similitudes qui représentent ces mêmes choses. Par là, celles-ci sont raison de connaissance ; car toute connaissance, comme telle, implique assimilation et expression entre celui qui connaît et l'objet connu. Dieu connaît donc les choses par ces similitudes et non d'une autre manière [4].

Il est vrai qu'Aristote dit que dans les êtres dégagés de la matière celui qui comprend et ce par quoi il comprend sont une seule et même chose ; ce qui laisserait entendre qu'en Dieu l'objet et le moyen de la connaissance sont une seule et même chose. Mais il faut observer que cette parole du Philosophe ne doit pas seulement s'entendre des êtres immatériels *a parte intelligentium*, mais aussi *a parte intelligibilium*, c'est-à-dire qu'elle s'applique

divina essentia, quia *in* notat identitatem, et vere ; sed hoc non potest dici de creatura secundum esse, quod habet in proprio genere. » *I Sent.*, d. 36, dub. 1. — I, 630b. — Cf. *De myst. Trin.*, q. 3, a. 1, ad 14. — V, 73b.

1. « Item, ad hoc, quod aliquid perfecte cognoscatur, necesse est, esse adaequationem intellectus ad intelligibile ; sed res creata non potest adaequari intellectui creanti per propriam naturam, cum ille sit simplex, et ipsa composita : ergo necesse est, quod adaequetur ei per similitudinem aliquam simplicem et ab omni materia separatam. » *De Scientia Christi*, q. 2, fund. 5. — V, 7a.

2. « Item, eodem modo cognoscit Deus res, postquam factae sunt, quo modo cognoscebat, antequam fierent, quia divina notitia non mutatur ; sed antequam fierent, non poterat eas cognoscere per proprias essentias ; et cognoscebat eas vel per similitudinem earum, vel per essentias ; et non per essentias : ergo per similitudines. Et eodem modo cognoscit nunc, quo tunc, ergo, etc... » *Ibid.*, fund. 6.

3. « Item, Deus est agens a proposito ; sed omne agens a proposito praeconcipit illud quod facturum est ; omne autem, quod praeconcipit aliquid, habet aliquo modo illud penes se vel per veritatem, vel per similitudinem : ergo si, antequam res fierent, non habebat eas Deus penes se quantum ad suas essentias, ergo quantum ad earum similitudines. » *Ibid.*, fund. 7.

4. « Et ideo necesse est quod (sempiternae rationes) sint formae exemplares, ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae ; et ideo cognoscendi rationes sunt, quia cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile. Et ideo ponendum est... Deum cognoscere res per earum similitudines. » *Ibid.*, concl. — V, 8b.

dans le cas où un être immatériel connaît un autre être également immatériel. Alors, en effet, celui qui connaît et ce par quoi il connaît sont une seule et même chose, à condition encore que l'intelligence se tourne vers elle-même. Ainsi, lorsque Dieu se connaît lui-même, il est vrai de dire que celui qui connaît et ce par quoi il connaît sont une seule et même chose ; mais lorsqu'il connaît la créature, il n'en est plus ainsi, parce que la créature n'est pas immatérielle [1].

Sans doute aussi, Denys appelle ces idées des raisons substantifiques [2]. Mais on peut expliquer cette manière de parler en disant que les idées reçoivent ce qualificatif, ou parce qu'elles subsistent en elles-mêmes, ou parce qu'elles produisent les substances des choses, ou parce qu'elles expriment ces mêmes choses ; mais non parce qu'elles en constitueraient les essences ou les substances [3]. Lorsque les êtres sont produits par Dieu, ils reçoivent de lui quelque chose comme de Celui qui peut produire quelque chose de rien ; ils ne reçoivent rien qui appartienne à sa substance. Si donc la créature possède quelque chose en son genre propre, il n'est pas nécessaire que cela se retrouve en acte dans celui qui le lui donne ; il suffit que cela y soit selon la puissance efficiente ou exemplaire [4]. Seule la similitude du Père, consubstantielle et égale à lui, ne se distingue pas de lui ; les êtres créés, au contraire, diffèrent de celui qui les a faits comme l'effet diffère de la cause, et ils ne sont pas en lui, mais en dehors de lui [5].

Cette première opinion exclue, mentionnons brièvement la seconde théorie que nous avons signalée, et qui tend à expliquer la connaissance que Dieu a des choses, non par les idées qu'il en possède, mais par sa qualité de cause par

1. « Verbum illud (*scil.* Aristotelis) non tantum intelligitur de separatis a materia a parte intelligentium, verum etiam intelligibilium, utpote quando separatum a materia intelligit separatum a materia, tunc idem erit quod intelligit et quo intelligitur ; et hoc non semper, sed quando intellectus convertitur in seipsum. Et hoc locum habet, quando Deus intelligit se ; non autem habet locum in ipso respectu creaturae, quia, licet Deus sit separatus a materia, non tamen res intellectae. » *Ibid.*, ad. 10. — V, 10 ab.

Pour comprendre entièrement ce texte, il faut se souvenir que dans la philosophie bonaventurienne Dieu seul est immatériel, dans le sens parfait du mot, les esprits créés ne possèdent qu'une immatérialité relative, étant composés eux aussi de matière et de forme. Cf. *II Sent.*, d. 3, p. I, a. 1, q 1, concl. — II, 91 a. Voir également Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 235 suiv.

Sur ce point, saint Bonaventure est d'accord avec Thomas d'York (E. Longpré, *Thomas d'York*, dans *Arch. Franc. Hist.*, XIX, 903-904) ; mais son sentiment est délaissé — du moins serait-il difficile d'établir le contraire — par Duns Scot. Cf. du même auteur, *La Philosophie du B. Duns Scot*, p. 265.

2. *De Divinis Nominibus*, c. 5, § 8. — PG, III, 824 ; PL, CXXII, 1150.

3. « Ad illud quod obiicitur, quod secundum Dionysium ideae sunt rationes substantificae ; dicendum, quod substantificae dicuntur, vel quia in se subsistunt, vel quia substantias rerum efficiunt, vel substantias rerum exprimunt, non quia sint substantiae vel essentiae ipsarum rerum. » *De Scientia Christi*, q. 3, ad 3. — V, 14b.

4. « (Res) accipiunt ab eo (*scil.* Deo), sicut ab eo qui de nihilo potest aliquid facere, non quia accipiant aliquid, quod sit suae substantiae ; et ideo non sequitur, quod si creatura habeat aliquid in proprio genere, quod propter hoc necesse sit illud reperire in dante actu ; sed sufficit, quod solum reperiatur secundum potentiam efficientem, vel exemplaritatem repraesentantem. » *Ibid.*, ad 6. — V, 15a.

5. « Producens et productum differunt sicut causa et causatum, et unum secundum veritatem non est in alio. » *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, concl. — I, 130a.

rapport à elles [1]. *Secundum unam causae circumstantiam omnia sciens et continens*, comme le dit le Pseudo-Denys [2].

Pour donner à cette opinion sa vraie signification et expliquer la pensée même de saint Bonaventure qui accorde à Dieu la connaissance des choses *ratione causae* [3], distinguons avec Alexandre de Halès entre connaître *per causam* et connaître *in ratione causae*. Toute la difficulté est là. Dieu, dit le Docteur Irréfragable, peut, en effet, être considéré ou comme ce qui est cause, ou sous l'aspect de causalité : *velut id quod est causa* ou *in ratione causae*. Dans le premier cas, si l'on considère celui qui est cause, il connaît certainement tout par la cause, parce qu'il connaît tout par lui-même qui est cause de tout. Mais il ne connaît pas les choses par sa causalité ; car là où celui qui possède l'intelligence et l'intelligence elle-même sont une seule et même chose, il est inutile de poser un moyen terme qui serait la causalité. Ainsi, par exemple, l'âme se connaît elle-même ; mais elle ne se connaît pas par une cause [4]. Remarquons, cependant, que cette conclusion ne doit pas être prise dans un sens trop absolu. Saint Bonaventure [5], aussi bien qu'Alexandre de Halès [6] et saint Thomas [7], mettent une certaine relation entre la connaissance que Dieu a des choses et celle qu'il a de sa puissance. Saint Bonaventure exclut seulement l'opinion de ceux qui expliquent la connaissance que Dieu a des choses par la connaissance qu'il a de sa puissance et non par l'expression souveraine de la vérité divine, ou, comme aime à le dire saint Thomas d'Aquin, par la connaissance qu'il a de l'imitabilité de son essence.

Ces précautions prises, voici l'énoncé de la théorie incriminée : puisque Dieu a la puissance de tout produire et connaît toute l'étendue de cette puissance, il doit nécessairement tout connaître. Le Pseudo-Denys semble avoir exprimé cette manière de voir lorsqu'il disait que Dieu connaissait tous les êtres, non par l'idée qu'il en aurait, mais seulement parce qu'il doit être considéré comme étant par excellence la cause de tout [8]. Pour faire entendre leur théorie, ses tenants emploient la comparaison suivante : si le point, disent-ils, connaissait toute la vertu qui réside en lui, il connaîtrait les lignes et la circonférence ; de même, si l'unité avait le pouvoir de se considérer elle-

1. Saint Bonaventure dit « quidam enim dixerunt... », sans indiquer quels sont ces *quidam*. Il mentionne seulement le Pseudo Denys, et encore le fait il sans vouloir l'affirmer nettement. Cette expression *quidam* était usitée au moyen âge pour désigner d'autres savants, morts ou encore en vie. Parfois même, on pose *quidam* au pluriel lorsqu'il ne s'agit que d'un seul auteur. Ainsi Alexandre de Halès dit plusieurs fois *quidam dicunt*, alors qu'il n'a en vue que Guillaume d'Auxerre. — Cf. Minges, *Franzisk. Stud.*, III (1916), p. 59. Idem, *Theolög. Quartalschrift*, 1915, p 523 suiv.

2 *De Div Nom.* c. 7, § 2. — PG, III, 870 ; PL, CXXII, 1154. Voir également la suite.

3 Cf. *I Sent.*, d 35, div text. — I, 599a ; *ibid*, dub. 1. — I, 614a.

4. *Summa theol.*, I, n 165, resp., p 248ab.

5. *De Scientia Christi*, q. 1, fund 7. — V. 3b.

6. *Loc cit.*, n. 166, resp., p. 249

7. *De Veritate*, q. 2, a. 4, corp. ; *Contra Gentes*, lib. I, c. 49 ; *S. theol.*, I, q. 14, a. 8, corp.

8. *De Divinis Nominibus*, c 7, § 2. — PG, III 868-869 ; PL, CXXII, 1154. Avant lui le néoplatonicien Proclus avait émis une idée semblable. Cf. Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 13.

même, elle pourrait connaître tous les nombres. Ainsi en est-il de Dieu qui, se connaissant lui-même, connaît également toute sa puissance et conséquemment tout ce qui se trouve dans le rayon de cette puissance, à savoir tous les êtres [1].

Saint Bonaventure n'admet pas le bien-fondé de cette théorie. Laissant de côté les multiples raisons qu'il pourrait alléguer contre elle, il formule ainsi rapidement ses principales preuves. D'abord, dit-il, Dieu ne connaît que par intuition et regard simple et non par raisonnement ou comparaison (*collatio*), en partant d'un principe pour arriver à ce qui en découle. La théorie en question suppose le contraire ; elle ne peut donc être vraie. Ensuite, tout être qui connaît, en tant qu'il connaît, est semblable à la chose connue ; ou bien donc il en possède la similitude, comme c'est le cas pour la créature qui reçoit cette similitude du dehors, ou bien il est lui-même cette similitude, ainsi que nous le disons de Dieu. De plus, celui qui connaît peut produire des choses distinctes parce qu'il les connaît d'une manière distincte ; le contraire, à savoir qu'il les connaîtrait parce qu'il les produit, ne pourrait évidemment se soutenir. La raison de production n'est donc pas la raison de connaissance. Et, enfin, Dieu connaît certaines choses dont il n'est pas l'auteur [2], ce qui entraîne évidemment la même conclusion [3].

Il faut donc dire que Dieu ne connaît les choses, ni parce qu'il en aurait en lui les essences propres, ni parce qu'il en est la cause efficiente : mais il les connaît *secundum rationem ideae*, ainsi que nous allons le démontrer.

1. « Quidam enim dixerunt, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideae, sed secundum rationem causae. Et ponunt simile : sicut si punctus cognosceret suam virtutem, cognosceret lineas et circumferentiam ; similiter, si unitas haberet potentiam cognitivam, per quam converteret se super se cognosceret omnes numeros Per hunc modum dicunt in Deo esse. Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit quod *non secundum, ideam, sed secundum unam excellentiae causam cognoscit omnia.* » *I Sent*, d. 35, a unic., q. 1 concl. — I, 601a.

La comparaison tirée du point et de la ligne, etc., à laquelle fait allusion saint Bonaventure, vient du Pseudo-Denys (*loc. cit.*, c. 5, § 6. — PG, III, 820-821 ; PL, CXXII, 1149). Elle semble avoir fait fortune et plaire à ses successeurs, ainsi que nous le pouvons constater par ex. chez Alexandre de Halès (*Summa theol.*, I, n. 166, resp., p. 249ab. ; n. 172, ad 2, p. 255b ; n. 173, ad 2, p 256b) et saint Bonaventure (*loc. cit.* et *De Scientia Christi*, q. 1, fund. 7. — V, 3b). Voir la restriction que saint Thomas apporte à l'emploi de ces comparaisons, dans *De Veritate*, q 2, a 4, corp. - Cf. aussi *Summa theol.*, q. 14, a. 6 corp.

2 Saint Bonaventure fait ici allusion au mal moral qui est connu de Dieu sans qu'il en soit cependant en aucune façon la cause. — Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 165, contra, p 248a.

3. « Sed haec positio non potest stare. Primum quidem, quia Deus cognoscit non per collationem deveniendi a principio ad principiatum, sed simplici aspectu. Et iterum omne cognoscens, in quantum huiusmodi, simile est cognoscibili : ergo habet eius similitudinem, vel ipse est similitudo. Rursus, omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso : ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi. Et iterum, aliqua cognoscit, quae ab ipso non sunt. Propter haec et similia aliter dicendum. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601a.

§ 2. — *Thèse de saint Bonaventure.*

La thèse que saint Bonaventure va établir *secundum Sanctos et secundum philosophos* est énoncée par lui dans cette formule concise : Dieu connaît par les idées et il a en lui les raisons et les similitudes des choses, qu'il connaît d'abord lui-même, et qui — ici se révèle le disciple de saint Augustin — sont également principe de connaissance pour ceux qui le contemplent. Thèse importante, sans doute, puisque sa négation entraînerait, comme conséquence logique, la négation même du Fils de Dieu [1]. Nous allons, par conséquent, lui donner le plein développement qu'elle mérite en exposant rapidement les principaux arguments qui l'appuient.

L'Ecriture parle de Dieu comme de l'exemplaire dans lequel toute créature vit dans les formes éternelles. Voici, en effet, ce que dit saint Jean : *Ce qui a été fait était vie en lui* [2]. Mais vivre de Dieu, c'est être connu et aimé de lui ; celui qui le nierait, nierait la prédestination éternelle. Cette prédestination — qui n'est autre chose que la destination de la créature raisonnable à la grâce et à la gloire — suppose, en effet, de la part de Dieu, la connaissance et l'amour de cette créature [3].

D'autre part, les Pères, et en particulier saint Denys et saint Augustin, affirment en plusieurs endroits de leurs écrits que Dieu connaît les choses par leurs raisons exemplaires. Voici, en effet, comment s'exprime le premier de ces auteurs dans son livre *De Divinis Nominibus* [4] : « Nous appelons exemplaires les raisons substantifiques des choses, raisons qui existent d'une manière ineffable en Dieu, et que la théologie appelle prédéfinitions ou divines et bonnes volontés, qui déterminent et qui produisent les choses. Selon ces raisons, l'existence supersubstantielle (c'est-à-dire Dieu) prédéfinit et produit tout [5]. » De même saint Augustin, s'adressant à Dieu dans le premier livre

1. « Qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse. » *Ibid.*, d. 6, q. 3, concl. — I, 130a. Cette phrase est empruntée, selon le sens, à saint Augustin. Saint Thomas la cite également, mais en la modifiant légèrement : « Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse. » (*De Veritate*, q 3, ad 1, sed contra). Il la rapporte au livre *De Civitate Dei*, sans autre précision. Les éditeurs d'Alexandre de Halès (Quaracchi, 1924) renvoient pour le sens à *83 Quaest.*, q 46, n. 2 — PL, XL, 30 ; *de Civ. Dei*, lib. VII, c. 28 — PL, XLI, 218. Voir *Summa theol.*, I, p. 258, note 2.

2. I 3.

3. « Loquitur autem Scriptura de ipso, ut est exemplar quo omnis creatura vivit in formis æternis ; Ioannis primo : *Quod factum est in ipso vita erat.* Vivit autem per cognitionem et amorem ; et qui hoc negat negat praedestinationem aeternam Nam ab aeterno novit Deus creaturam et amat eam, quia praeparavit eam gloriae et gratiae. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 7. — V, 385b. Cf. *De Scientia Christi* q. 2, fund. 1. — V, 6ab.

4. c. 5, § 8. — PG. III, 824 ; PL, CXXII, 1150. Ce texte est cité également par saint Thomas, *I Sent.*, d 36, q. 2 a. 1, corp. : *De Veritate*, q. 3, a 1, corp

5. « Dicendum. quod secundum beatum Dionysium et secundum beatum Augustinum in pluribus locis, Deus cognoscit res per rationes aeternas. Ait enim beatus Dionysius in libro de Divinis Nominibus, capitulo quinto : « Exemplaria dicimus esse in Deo existentium « rationes substantificatas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat,

des *Confessions* [1], parle ainsi : « O Dieu et Seigneur de tout ce que vous avez créé, en vous se trouvent les causes des choses instables, en vous restent les sources sans changement des choses qui changent, en vous vivent les raisons éternelles des choses irrationnelles et temporelles. » Et, dans le livre onzième de la *Cité de Dieu* [2], il écrit encore : « Il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule, dans laquelle se trouvent des choses en nombre infini, qui ne sont cependant pour elle que des trésors finis de choses intelligibles. Là se trouvent toutes les raisons invisibles et immuables des choses mêmes visibles et changeables qui ont été faites par cette sagesse ; car Dieu ne fait rien ne le sachant pas [3]. »

Ces autorités, qui affirment plutôt qu'elles ne prouvent l'existence des idées exemplaires en Dieu, sont cependant pour nous d'un grand intérêt ; elles nous montrent dès maintenant où saint Bonaventure puisera de préférence ses inspirations sur l exemplarité divine : dans la plus grande autorité mystique du moyen-âge, le Pseudo-Denys, et dans la plus grande autorité théologique de cette même époque, saint Augustin. Les idées aussi bien que le langage de ces deux maîtres vont entrer dans l'œuvre du Docteur Séraphique ; nous les rencontrerons fréquemment, spécialement ceux du dernier.

Mais venons-en aux preuves de raison. La créature, dit saint Bonaventure, sort du créateur, non par voie de nature, puisqu'elle est d'une autre nature que le créateur ; donc par voie de production (*per artem*). Il ne peut y avoir, en effet, d'autres modes d'émanation qui conviennent à Dieu que ceux que nous venons d'indiquer, à savoir, par nature, ou bien par *ars*, c'est-à-dire par un processus de volition. Cet *ars*, cependant, ne peut se trouver qu'en Dieu. Il s'ensuit donc que, dans la production des créatures, Dieu agit par l'*ars* et en se proposant dans sa volonté une fin déterminée ; par conséquent aussi, il est nécessaire qu'il ait en lui les raisons exprimées et expressives des choses [4]. Si, en effet, Dieu donne à une chose la forme par laquelle elle se distingue de toute autre chose, ou une propriété qui la fait reconnaître, il est nécessaire qu'il en possède d'abord en lui-même la forme idéale ou, plutôt, qu'il ait en lui les

«et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas super-« substantialis existentia omnia praedefinivit et produxit ». *De Scientia Christi*, q. 2, concl. — V, 8b.

1. c. 6, n. 9. — PL, XXXII, 664.

2. c. 10, n. 3. — PL, XLI, 327.

3. « Item, Augustinus in primo Confessionum, circa principium, ad Deum loquens, ait sic : « Deus et Dominus omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, « et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et « temporalium sempiternae vivunt rationes ». Item, in undecimo de Civitate Dei, capitulo decimo, ait idem : « Non multae, sed una sapientia est, in qua sunt infinita quaedam eique « finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles « rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt, quoniam Deus « non aliquid nesciens fecit, etc... » *De Scientia Christi, loc. cit.* — Comme le font remarquer les éditeurs de la collection Migne, plusieurs manuscrits portent dans le texte de saint Augustin : *infiniti quidam eique finiti thesauri*. L'accord grammatical étant évident dans ce cas, le texte y gagne en clarté.

4. *Exprimées*, en tant qu'elles se trouvent en lui ; *expressives*, en tant qu'elles donnent à chaque créature sa forme déterminée et son principe de connaissance.

formes idéales de tous les êtres, pour garder le langage des saints Docteurs [1].

Dans son Commentaire sur les Sentences, saint Bonaventure donne de sa thèse trois preuves importantes qu'il reproduit ailleurs sous une forme un peu moins sévère. Voici la première. Tout agent qui agit raisonnablement et non par hasard ou par nécessité connaît la chose qu'il se propose de faire avant qu'elle ne soit ; il en a donc en lui ou la réalité ou la similitude. Or, les choses avant qu'elles ne soient, ne peuvent être en Dieu ; il n'en possède donc que la similitude. Mais la similitude par laquelle une chose est connue et produite, c'est l'idée ; par conséquent Dieu connaît les choses par les idées [2].

Remarquons en passant que cet argument, qui fait d'ailleurs abstraction de la connaissance *ab aeterno*, ne s'applique qu'aux choses non encore existantes ; donc aux choses futures et, à la rigueur, aux possibles, malgré la définition de l'idée comme la similitude par laquelle la cho se estconnue et produite [3]. Les arguments suivants, au contraire, ne concernent que les êtres déjà créés et ils sont d'un autre type que le précédent, comme il sera facile de s'en apercevoir.

Tout être, continue le saint Docteur, qui conduit d'une manière déterminée à la connaissance d'un autre, possède en lui la similitude de cet autre, ou bien il en est lui-même la similitude. Or, le miroir éternel conduit l'esprit de ceux qui le contemplent à la connaissance de toutes les choses créées, de sorte que, comme le dit saint Augustin [4], ils connaissent mieux les choses dans ce miroir qu'ils ne les connaissent en elles-mêmes. Il faut donc que les similitudes de ces choses se trouvent en lui. Et la preuve qu'elles sont en Dieu comme en celui qui les connaît, c'est que, non seulement il les montre aux autres intelligences, mais qu'il se les représente encore à lui-même ; il a donc en lui les idées des choses [5].

La dernière partie de l'argument, à savoir que Dieu se représente à lui-

1. « Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est : ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate ; et ars illa non est extra ipsum : ergo est agens per artem et volens : ergo necesse est, ut habeat rationes expressas et expressivas Si enim det huic rei formam, per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem, per quam ab alia distinguitur ; necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales. Sic enim in plurali vocantur a Sanctis. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 3. — V, 385 a. — Cf. *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, concl. — I, 130a ; *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1. ad 3. — II, 17b.

2. « Omne agens rationabiliter, non a casu, vel ex necessitate, praecognoscit rem, antequam sit ; sed omnis cognoscens habet rem cognitam vel secundum veritatem, vel secundum similitudinem ; sed res, antequam sint, non possunt haberi a Deo secundum veritatem : ergo secundum similitudinem. Sed similitudo rei, per quam res cognoscitur et producitur, est idea : ergo etc. ». *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, fund. 2. — I, 600a. Rapprocher de cet argument celui de saint Thomas. *Summa theol.*, I, q. 15, a. 1, corp.

3. Voir plus haut, page 23, la signification de cette définition.

4. *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 29. — PL, XLI, 343. Saint Augustin y parle de la connaissance des anges. Cf. aussi plus bas, page 44, note 2.

5. « Omne quod determinate ducit in alterum cognoscendum, habet penes se similitudinem cogniti, vel ipsum est eius similitudo ; sed speculum aeternum mentes se videntium ducit in cognitionem omnium creatorum, sicut dicit Augustinus, quod rectius ibi cognoscunt quam alibi : ergo restat, quod in eo resident similitudines. Et constat, quod in eo sunt sicut in cognoscente, quia non tantum aliis repraesentat, sed sibi ; sed haec est tota ratio ideae ; ergo etc. ». *I Sent.*, d 35, a. unic., q. 1, fund. 3. — I, 600a.

même les similitudes des choses, se conclut de ce fait que la vérité divine, comme le dit ailleurs saint Bonaventure, est lumière, et que les expressions multiples des choses sont comme autant de radiations lumineuses qui donnent une connaissance parfaite et déterminée des êtres qu'elle exprime [1] ; mais, avant d'éclairer les esprits créés, la lumière divine doit d'abord être lumineuse elle-même, et elle l'est parce qu'elle contient les espèces lumineuses — les idées des choses — qui brilleront sur les espèces ténébreuses de notre intelligence et la rendront brillante à son tour [2].

Saint Thomas emploie le même argument ; mais, détail à noter, il ne semble parler que de la connaissance que *Dieu* a des choses dans le Verbe et non de celle des intelligences créées [3].

Le troisième argument de saint Bonaventure est un argument *a pari*, basé sur le fait que Dieu possède une triple causalité par rapport aux êtres. Les choses étant produites par Dieu, elles se trouvent en lui en tant qu'il est leur cause efficiente, et Dieu est en réalité cette cause à leur égard ; étant ordonnées vers lui comme vers leur fin, Dieu est leur cause finale ; *a pari*, les choses étant connues et exprimées par lui, il doit être considéré comme leur vrai exemplaire. Mais il n'y a pas d'exemplaire, dans le sens parfait du mot, qui a en lui les idées des choses exemplariées ; encore une fois, donc, Dieu a en lui les idées des choses [4]. Le même argument est reproduit ailleurs sous une forme un peu plus nerveuse : Dieu est vraiment exemplaire comme il est cause efficiente et cause finale ; mais l'exemplaire, pour être tel, doit avoir en lui les similitudes des choses, par lesquelles il les connaît et les produit [5].

On le voit, les raisons ne manquent pas pour affirmer l'existence des idées exemplaires en Dieu. Saint Bonaventure en donne encore quelques autres qui sont basées sur le fait que Dieu est verbe, lumière et similitude ; qu'il nous suffise de les signaler [6]. Dans la démonstration qui précède, nous avons choisi de préférence celles qui portent davantage la marque personnelle du Docteur Séraphique. Plusieurs, parmi celles-ci, se retrouvent chez saint Thomas ; mais, même là où l'accord sur le fond existe, un œil attentif discerne facilement que chacun des deux esprits les forge *à son image et à sa*

1. « Ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, qua determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur. » *De Scientia Christi*, q. 3, concl. — V, 14a.

2. « (Christus) suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas ; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 5. — V, 385a.

3. *De Veritate*, q. 3, a. 1, sed contra.

4. « Quia res a Deo producuntur, ideo sunt in Deo tanquam in efficiente, et Deus verissime est efficiens ; similiter, quia ab ipso finiuntur, ideo verissime est finis : ergo pari ratione, quia ab ipso cognoscuntur et exprimuntur, per se ipsum Deus verissime est exemplar Sed exemplar non est, nisi in quo sunt rerum exemplatarum ideae : ergo etc » *I Sent.*, d. 35, a. unic , q. 1, fund. 4. — I, 600ab. Cf. le Pseudo-Denys, *De Div. Nom* , c. 5, § 10. – PG, III, 826 ; PL, CXXII, 1151 ; S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 1, sed contra.

5. « Deus est exemplar vere et proprie, sicut vere et proprie est efficiens et finis ; sed exemplar vere et proprie non est, nisi quod habet similitudines rerum exemplatarum, per quas illas cognoscit et facit ». *De Scientia Christi*, q. 2, fund. 8. — V, 7a.

6. *Ibid.*, fund 10 et 11. — V, 7b.

ressemblance, et fait des insinuations qui dénotent l'influence latente des principes directeurs qui inspirent leurs vues philosophiques.

Les arguments, soit d'autorité, soit de raison, que nous venons de développer, prouvent directement l'existence des choses en Dieu sous formes d'idées exemplaires. Il ne sera pas moins intéressant de connaître les preuves indirectes dont se sert à l'occasion saint Bonaventure pour montrer la vérité d'une affirmation qui lui est chère.

Pour découvrir sa pensée et ses sentiments intimes, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de mettre sous les yeux du lecteur une page suggestive entre toutes. A une époque où les exercices scolaires ne sont déjà plus qu'un souvenir pour lui, mais où son esprit perçoit mieux encore par la pratique des âmes le danger des études trop exclusivement philosophiques [1], on y voit le Docteur Séraphique opposer à cette philosophie réputée par lui terre-à-terre les conceptions plus élevées des héritiers de Platon [2]. Même à travers les lacunes du compte rendu [3], on sent dans ces phrases l'émotion du maître et sa préoccupation de prémunir ses auditeurs contre les conséquences redoutables de théories rendues actuelles en ce moment-là par les controverses qu'elles soulevaient. Voici ce passage important [4] :

Certains, dit-il, ont nié qu'il y eût dans la Cause première les exemplaires des choses ; leur chef semble avoir été Aristote qui, au commencement et à la fin de sa Métaphysique et en plusieurs endroits de ses écrits, exècre les affirmations de Platon relatives aux idées [5]. Il affirme que Dieu ne connaît que lui-même et n'a besoin de la connaissance d'aucune chose, et qu'il meut la volonté en tant qu'il est l'objet du désir et de l'amour. Ils en concluent que Dieu ne connaît, ou rien, ou du moins aucune chose particulière. C'est pourquoi Aristote attaque également la théorie des idées dans son Ethique, où il affirme que le souverain bien ne peut être une idée. Les raisons qu'il en donne ne sont d'aucune valeur ; aussi le Commentateur [6] les réfute-t-il.

1. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 35 suiv. P. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, p. 173 suiv.

2. « Ille (Plato) enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic (Aristoteles) vero principaliter ad inferiora. » *Sermones selecti*, sermo 4, n. 18. — V, 572a. Dans le même ordre d'idées, un prédécesseur de saint Bonaventure — Thomas d'York — a soin d'ajouter que le système platonicien se confond d ailleurs avec le thème de saint Augustin : « Vide igitur positionem Platonis per omnia consonam sententiae Augustini ». Cf E. Longpré, O. F M., *Fr. Thomas d'York*, dans *Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 902. Saint Bonaventure n'aurait pas critiqué, certes, un pareil rapprochement.

3. Les conférences *In Hexaëmeron* comme d'ailleurs aussi celles *De donis Spiritus Sancti*, ne sont que des comptes rendus donnés par les disciples de saint Bonaventure ; ce qui, au jugement des éditeurs de Quaracchi, n'infirme en rien leur autorité comme expression de la pensée du saint Docteur. Cf. le scholion de l'*In Hexaëmeron*, t V, p. 450a.

4. Les endroits des écrits d'Aristote auxquels saint Bonaventure fait allusion sont indiqués dans les notes de l'édition de Quaracchi.

5. Saint Thomas dit qu'Aristote ne reprochait pas à Platon d'avoir admis les idées en Dieu, mais seulement d'avoir dit que les formes naturelles pouvaient exister sans matière. Cf. *I Sent.* d. 36, q. 2, a. 1, ad 1 ; *Contra Gentes*, lib. I, c. 51, n. 2 ; *Summa theol.*, I, q. 15, a. 1, ad 1 ; *In Joan.*, lect. 1, *in fine*. Sur cette question, voir Cl. Piat, *Aristote*, p. 29 suiv.

6. Ce commentateur n'est pas Averroës, mais probablement Eustrate, archevêque de Nicée (XI^e et XII^e siècles). Cf. *hic*, la note des éditeurs de saint Bonaventure, t. V, p. 361, note 1.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

De cette erreur fondamentale suivent deux autres erreurs. La première est que Dieu n'a ni prescience ni providence ; ce qui est évident s'il n'a pas en lui les raisons des choses par lesquelles il pourrait les connaître. De plus, il n'y aurait de vérité du futur que la vérité des choses nécessaires, la vérité des choses contingentes n'étant pas vérité. Toute chose adviendrait par l'effet du hasard ou par nécessité fatale. Le hasard étant exclu, les philosophes arabes ont eu recours à la nécessité fatale, disant que les substances spirituelles qui meuvent l'univers sont la cause nécessaire de tout. La deuxième erreur est que dans le monde actuel il n'y a pas de finalité morale, les êtres raisonnables n'étant pas, comme le dit la foi, destinés à la peine ou à la gloire. Car si ces substances dont nous venons de parler meuvent et agissent sans possibilité de se tromper, l'enfer et le démon ne peuvent exister et sont un vain mot. Et, de fait, jamais Aristote n'a parlé ni de démon, ni de béatitude.

Voilà donc la triple erreur qu'a engendrée la méconnaissance des idées divines : négation de l'exemplarité divine, de la providence et de la disposition du monde pour une fin supérieure.

Ces erreurs furent la cause d'une triple cécité pour les philosophes qui les avaient admises. Ils croyaient aveuglément à l'éternité du monde : tel Aristote qui, au témoignage des Pères, des auteurs profanes et de ses propres écrits, semble avoir enseigné cela. Nulle part il n'affirme franchement que le monde ait eu un commencement ou un auteur ; il blâme plutôt Platon qui seul semble avoir enseigné le commencement des temps [1]. Ils enseignaient ensuite l'unité de l'intellect, ce qui, d'ailleurs, n'est que la conséquence de ce qui précède. Si, en effet, on admet l'éternité du monde, il s'ensuit, ou bien que les âmes sont en nombre indéfini, ou bien que l'âme est corruptible, ou bien encore qu'elle passe d'un corps dans l'autre ; ou, enfin, qu'il n'y a qu'un seul intellect pour tous, comme Aristote semble l'avoir admis. Et, enfin, le corollaire forcé de l'éternité du monde et de l'unité de l'intellect, c'est qu'après cette vie il n'y a ni félicité ni peine [2].

Erreurs pernicieuses, qui aujourd'hui encore ont cours et influencent les esprits, et qui ont gâté ce que par ailleurs il y avait de bon chez ces philosophes. Sans doute, Aristote peut être excusé de les avoir admises ; mais malheureusement son autorité a trop eu de poids auprès de ceux qui l'ont suivi ; car, voyant son prestige et son génie dans les autres choses, ils

1. Saint Bonaventure semble hésiter à attribuer à Aristote l'erreur qu'il a en vue, et il accumule contre le Philosophe tous les genres de preuves. Déjà, en effet, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, reproche à certains de vouloir à tout prix nier qu'Aristote ait enseigné l'éternité du monde, et il les engage « ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo se ipsos haereticos faciant ». Cf E. Longpré, dans les *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1926-1927, p. 270, note 1. Raymond Lulle voit, lui aussi, dans la méconnaissance de l'exemplarisme et le rejet des idées divines la première cause de cette erreur. Cf. le même auteur dans son article sur *Lulle Raymond*, (*Le bienheureux*), art. du *Dict. de Théol. cath.*, fasc. LXXIV, col. 1121.

2. Raisonnement semblable chez Thomas d'York dans sa question sur l'éternité du monde publiée par le R. P. Longpré dans les *Archives d'hist. doctr.*, etc., 1926-1927, p. 292.

n'ont pu admettre qu'il se fût trompé en cette matière, et ils ont embrassé ses erreurs [1].

On le voit, malgré la mansuétude qui lui fait recevoir d'ordinaire une excuse en faveur de ceux qui se trompent, saint Bonaventure n'est pas tendre envers ceux qui nient l'existence des idées exemplaires en Dieu. Rarement, dans ses écrits, attaque-t-il des erreurs avec cette détermination. Mais c'est que celles-ci sont *pessimi* [2], qu'elles n'ont pas encore été *consignées avec la clef de l'abîme* [3], et qu'au moment où il prononça ces paroles devant ses religieux la discussion n'était pas close à leur sujet.

Nous avons tenu à citer en entier ce passage à cause de son importance historique. Saint Bonaventure revient d'ailleurs en d'autres endroits de ses écrits sur ces erreurs, mais d'une manière beaucoup moins véhémente [4]. Quels qu'ils soient, ces textes ne rappellent pas seulement la thèse fondamentale de l'exemplarisme ; ils montrent encore et surtout l'importance qu'attache à cette doctrine saint Bonaventure, et à ce point de vue ils méritent toute notre attention. Comme nous l'avons dit, les preuves directes se retrouvent aussi bien chez saint Thomas que chez saint Bonaventure ; mais on chercherait vainement chez le Docteur Angélique une manifestation aussi franche de son sentiment à l'égard des adversaires de son opinion.

C'est que, chez lui, la négation des idées exemplaires ne toucherait peut-être pas au vif, comme chez saint Bonaventure, les fibres intimes de la pensée personnelle.

1. A cause de la longueur de ces textes, nous nous dispensons de les citer. Le lecteur les trouvera dans : *In Hexaëm.*, coll. 6, nn. 2-6 ; coll. 7, nn. 2-4. — V, 360-361 ; 365.

2 *Loc cit.*, coll 6, n. 5. — V, 361b.

3. *Ibid.* — Allusion à *Apoc.*, IX, 1.

4. *De donis Spiritus Sancti*, coll. 8, nn. 15-20 ; — V, 497-498 ; *Sermones select.*, sermo 1, n. 18. — V, 572a.

CHAPITRE III

LES IDÉES EXEMPLAIRES NE SONT PAS RÉELLEMENT DISTINCTES EN DIEU

Comme nous l'avons vu, quoique la vérité divine soit une en elle-même, elle peut cependant représenter tous les êtres en tant qu'elle est leur similitude exemplaire. Dieu est entièrement en dehors de tout genre et il n'est limité par rien ; il est acte pur ; les autres êtres ne sont, par rapport à lui, que matière et possibilité. Mais de même qu'une chose une selon la forme peut se retrouver en plusieurs selon la matière, ainsi que nous le voyons pour la blancheur qui se trouve à la fois dans l'homme et dans la pierre, de même la vérité divine, par elle-même indifférente à tout, peut, en tant qu'acte pur, être la similitude des autres êtres qui, par rapport à elle, ne sont à considérer que comme matière [1].

La représentation des choses en Dieu est donc à la fois une et multiple, en ce sens qu'elle représente un grand nombre de choses distinctement et avec une vérité pleine : je pourrais mieux me voir en Dieu qu'en moi-même [2]. Toutefois, lorsque nous voulons voir d'un coup d'œil comment il se fait que cette représentation soit une et multiple, notre imagination s'y mêlant, nous ne pouvons nous figurer que par un procédé de distention l'infini dont le raisonnement seul nous permet d'avoir quelque idée nette [3]. Ce

1. « Potens est autem divina veritas, quamvis sit una, omnia exprimere per modum similitudinis exemplaris, quia ipsa est omnino extra genus et ad nihil coarctata ; ipsa etiam est actus purus, cetera autem respectu eius sunt materialia et possibilia. Quoniam ergo unum secundum formam potest assimilari pluribus secundum materiam, sicut patet de albedine in homine et lapide ; cum ipsa veritas indifferenter se habeat ad omnia, et cetera sint sibi materialia, ipsa ut actus purissimus potest similitudo expressiva omnium. » *De Scientia Christi*, q. 3, concl. — V, 15b-14a. Cf. *Breviloq.*, p. I.

2. « Haec autem ars et est una et multiplex. Quomodo autem hoc esse possit, videri non potest, nisi veniat illuminatio a montibus aeternis (Psalm. 75, 5)... Est autem multiformis, quia multa repraesentat distincte et certitudinaliter. Unde melius videbo me in Deo quam in me ipso. Est tamen summe una. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 9 — V, 385b-386a.

3. « Quando volumus videre simplici intuitu, quomodo illa ars est una, et tamen multiplex ; quia immiscetur se phantasia, cogitare non possumus, quomodo infinita sit nisi per distentionem : et ideo videre non possumus simplici intuitu nisi ratiocinando » *Ibid.*, n. 11. — V, 386a. M. Gilson fait observer avec raison que dans la dernière phrase le *nisi* doit être interprété dans le sens de *sed tantum*. Cf. *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 150, note.

n'est pas un petit problème, en effet, que de concilier à nos yeux l'unité de représentation des choses avec leur multiplicité réelle ; saint Bonaventure consacre à cette question et à ses annexes de longues pages [1]. A sa suite, nous allons exposer, d'une manière aussi synthétique que possible, cette délicate et délicieuse question, ainsi qu'on l'a appelée [2].

§ 1. — *Les idées exemplaires des choses ne sont pas réellement distinctes en Dieu, mais seulement selon la raison.*

Suivant son habitude, saint Bonaventure réfute d'abord le sentiment de quelques auteurs contraires à cette opinion, laquelle, d'ailleurs, était communément reçue parmi les docteurs catholiques.

Certains, en effet, avaient cru pouvoir dire que les idées des choses étaient réellement distinctes en Dieu. Ils affirmaient qu'il y a lieu de considérer l'ensemble des formes en Dieu, dans l'âme, et dans l'univers ou dans la matière. Dans l'univers ou dans la matière elles sont distinctes, dans un état de composition et d'opposition, parce qu'elles y sont matériellement. Dans l'âme humaine elles sont susceptibles de distinction et de composition, mais non pas d'opposition ; et cela parce qu'elles y sont spirituellement, de quelque manière, sans être cependant tout à fait spirituelles, ayant leur fondement dans les choses matérielles. Comme l'âme acquiert donc ces formes du dehors, et que celles-ci restent toujours distinctes d'elle et lui inhèrent comme l'accident inhère à la substance, il en résulte que l'âme, en les recevant, devient composée [3]. En Dieu, les formes sont distinctes, mais elles n'y introduisent ni composition, ni opposition, à cause de sa parfaite simplicité, et tout en étant distinctes, elles ne forment cependant qu'un seul exemplaire, comme plusieurs formes particulières imprimées dans un sceau ne forment qu'un seul sceau [4].

Malgré l'apparence de vérité contenue dans ce raisonnement, saint Bonaventure dit ne pas pouvoir l'admettre, parce qu'il contient une erreur fondamentale qui le vicie. Si, en effet, nous admettons plusieurs idées distinctes en

1. Toute la distinction 35 du *I Sent.* et la *quaestio 3ª* du *De Scientia Christi.*

2. Le R. P. Pègues, O. P., dans le *Commentaire français littéral de la Somme théol. de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 160. Voir *Revue augustinienne*, t. XI (juillet-décembre 1907), p. 693.

3. Voir plus haut, p. 26, texte et n. 1.

4. « Quidam enim dixerunt quod ideae in Deo secundum rem habent distinctionem. Dixerunt enim, quod est considerare universitatem formarum in Deo, in anima et in mundo sive in materia. Et in materia sive in universo habent distinctionem, compositionem et oppositionem, quia sunt ibi materialiter. In anima vero humana habent distinctionem et compositionem, sed non habent oppositionem, et hoc, quia sunt aliquo modo spiritualiter, non tamen omnino, quia sunt a rebus extra ; ideo est compositio : differunt enim ab anima. In Deo habent distinctionem, sed non compositionem, nec oppositionem propter summam simplicitatem. Et quamvis in Deo sint distinctae, sunt tamen unum exemplar, sicut plures formae particulares in sigillo faciunt unum sigillum ». *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, concl. — I, 605b.

Dieu, il faut admettre aussi qu'il y a en Dieu une autre pluralité réelle que la pluralité des personnes, ce qui serait hérétique. Si l'on veut qu'il s'agisse non de pluralité absolue, mais de pluralité relative, alors nous demandons : cette relation est elle quelque chose ou n'est-elle rien ? Si elle n'est rien, il n'y a pas de distinction réelle ; si elle est quelque chose, cela ne peut être que quelque chose appartenant à l'essence divine, et en Dieu tout ce qui est essence est un [1].

Ayant réfuté cette opinion fausse, saint Bonaventure énonce la vraie doctrine : l'idée en Dieu est la similitude d'une chose par laquelle cette chose est connue. Mais cette similitude est, *secundum rem*, la vérité divine elle-même ; et comme celle-ci est une, il s'ensuit que, *secundum rem*, toutes les idées ne sont qu'une seule et même chose, ainsi que le dit saint Augustin [2]. Nous pouvons, en effet, distinguer trois choses dans l'expression des êtres par la vérité divine : d'abord la vérité elle-même ; ensuite l'expression de cette vérité ; et, enfin, la chose exprimée. La vérité qui exprime est une, à la fois, réellement et selon la raison ; les choses exprimées, au contraire, ont une multiplicité, soit actuelle, soit possible. Or, considérée selon ce qu'elle est (*secundum id quod est*), l'expression n'est autre chose que la vérité elle-même ; mais selon ce à quoi elle est (*secundum id ad quod est*), elle se rapporte aux choses qu'elle exprime [3]. Il suit de là que l'expression d'une chose et d'une autre *dans* la vérité divine ou *par* la vérité divine, si on l'envisage selon ce qu'elle est, n'est pas une chose et une autre, mais une seule et même chose. Cette expression, cependant, devient multiple si on la considère par rapport à ce qu'elle exprime. En effet, exprimer un homme n'est pas exprimer un âne, de même que prédestiner Pierre n'est pas prédestiner Paul, et créer un homme n'est pas créer un ange, quoique l'acte divin soit un.

Puis donc que les raisons idéales en Dieu désignent les expressions de la

1. « Sed ista positio, quamvis in sui initio videatur probabilis, in fine tamen continet errorem. Nam si in Deo esset ponere ideas realiter differentes sive distinctas, tunc esset ibi alia pluralitas realis, quam sit pluralitas personalis ; quod abhorrent aures piae. Si dicas, quod non est pluralitatem aliam absolutam ponere, sed respectivam ; tunc quaero de illo respectu : aut est aliquid, an nihil : si nihil, nulla est ibi realis distinctio ; si aliquid, non est dare nisi divinam essentiam ; sed omnia essentiala in Deo unum sunt ». *Ibid.*

2. « Et ideo est alia positio, quod ideae sunt unum secundum rem. Et hoc patet sic : idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi ; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas ; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt. Et hoc dicit Augustinus expresse, quod in illa arte omnia sunt unum. » *Ibid.*, I, 605b-606a.

Le texte de saint Augustin auquel saint Bonaventure fait allusion est celui qu'il a cité dans le fund. 1, *ibid.* — I, 605a : « Filius est ars quaedam omnipotentis Dei plena omnium rationum viventium, et omnia in ipso unum sunt. » *De Trinitate*, lib. VI, c. 10, n. 11. — PL, XLII, 931. Citation libre.

3 « In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione ; ipsae autem res, quae exprimuntur habent multiformitatem vel actualem, vel possibilem ; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas ; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum, quae exprimuntur. » *De Scientia Christi*, q. 3, concl. — V, 14a

Cf. *1 Sent.*, d. 35, a. unic., q. 4, concl. — I, 608 a, où saint Bonaventure affirme la même chose, d'une manière générale, de l'idée divine : « Et quamvis ille respectus (idea secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. »

vérité divine dans leur rapport avec les choses, ces raisons sont multiples, non selon ce qu'elles signifient ou ce qu'elles sont, mais selon ce à quoi elles se rapportent ou sont comparées. Et comme cette relation qu'elles ont aux choses n'est pas une relation qui se trouverait réellement en Dieu — Dieu n'ayant de relation réelle avec aucune chose extérieure — mais seulement *secundum rationem intelligendi*, ce qui fonde un rapport réel ou possible de la part des choses, il s'ensuit que ces raisons idéales sont distinctes en Dieu, non réellement, mais selon la raison, de la part de celui qui connaît aussi bien que de la part de l'objet connu [1].

Il serait difficile de trouver dans la création quelque chose qui puisse donner de cela une idée quelque peu exacte. Mais, pour risquer quand même une comparaison, supposons que la lumière, par impossible, soit elle-même son illumination et son irradiation. Dans ce cas nous pourrions dire qu'il y aurait plusieurs irradiations d'une seule et même lumière, parce qu'irradiation dit direction diamétrale ou orthogonale de la lumière [2]. Il y aurait donc plusieurs irradiations de diverses choses illuminées, irradiations qui viendraient cependant toutes d'une seule et même source lumineuse. Ainsi faut-il l'entendre dans la question présente. Ici la vérité elle-même est la lumière, et ses expressions des choses sont comme autant d'irradiations lumineuses et intérieures qui conduisent sûrement à la connaissance de ce qui est exprimé [3].

Saint Bonaventure reprend ailleurs [4], d'un point de vue légèrement différent, cet exposé et cette preuve de la question ; mais, ici comme là, l'exactitude scientifique se joint à la concision et à la clarté coutumière de son génie. Ainsi, encore, l'exposé plus sobre du Commentaire sur les Sentences nous apporte les preuves classiques, dont certaines prémisses d'inspiration

1. « Unde expressio unius rei et alterius rei in divina, vel a divina veritate, secundum id quod est, non est aliud et aliud ; sed secundum id ad quod est, plurificari dicitur ; quia exprimere hominem non est exprimere asinum, sicut praedestinare Petrum non est praedestinare Paulum, nec creare hominem est creare Angelum, licet actus divinus sit unus. Quoniam ergo rationes ideales nominant ipsas expressiones divinae veritatis respectu rerum, ideo plurificari dicuntur non secundum id quod significant, sed secundum id quod connotant, non secundum id quod sunt, sed secundum id ad quod sunt sive ad quod comparantur. Et quia ad illud sunt non secundum realem respectum, qui sit in Deo, quia Deus ad nihil extrinsecum realiter refertur, sed solum secundum rationem intelligendi, cui correspondet realis respectus in actu vel aptitudine ex parte rerum : Ideo dicendum, quod rationes ideales in Deo plurificantur non secundum rem, sed secundum rationem, quae quidem ratio non tantum est ex parte intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectae. » *De Scientia Christi, loc. cit.* Cf. S. Augustin, *83 Quaest.*, q. 46, n 2. — PL, XL, 30.

2. « Si autem dicatur radius aër illuminatus secundum diametrum .. » *II Sent.*, d. 13, a. 3, q. 1, concl. — II, 325b.

3. « Huius autem simile non perfecte reperitur in creatura ; sed si intelligeretur per impossibile, quod lux esset sua illuminatio et irradiatio ; dicere possumus. quod eiusdem lucis et luminis essent plures irradiationes, propter hoc quod irradiatio dicit diametralem sive orthogonalem ipsius luminis directionem ; propter quod diversorum illuminatorum plures dicerentur irradiationes, in una tamen luce et in uno lumine. Sic et in proposito intelligendum est, quia ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur. » *De Scientia Christi*, q 3. concl. — V, 14a. La comparaison est dans le genre de celles qu'affectionne le Pseudo Denys Cf. *De Div. Nom.*, c. 5. — PG, III, 824 ; PL, CXXII, 1150.

4. *Breviloq.*, p. I, c. 8. — V, 217ab.

aristotélicienne donnent à la pensée plus de relief, sans lui enlever cependant cette note personnelle qui distingue le Docteur Séraphique des autres scolastiques. Ici saint Bonaventure insiste tout particulièrement sur l'unité divine, perfection qui exclura nécessairement toute multiplicité réelle : unité dans l'acte de la pensée, unité résultant de sa perfection comme exemplaire. Tout d'abord, il convient d'attribuer à Dieu ce qui est le plus parfait. Or, il est plus parfait de connaître et de faire par un seul acte que par plusieurs ; il faut donc attribuer à Dieu de connaître par une seule idée toute chose [1]. Dans tout genre de cause, d'ailleurs, on est conduit finalement à un seul terme très simple. Ce qui est vrai de la cause efficiente et de la cause finale l'est aussi de la cause exemplaire : Dieu exemplaire est donc souverainement un. Mais un exemplaire qui contiendrait plusieurs choses ne serait ni un ni simple ; il ne saurait donc y avoir dans l'exemplaire divin plusieurs idées réellement distinctes [2].

Parmi les nombreux arguments qui figurent dans la *quaestio 3ª* du *De Scientia Christi*, nous voulons signaler comme caractéristique le 12ᵉ. Les bienheureux, y est-il dit, jouissent des raisons exemplaires. Si ces raisons étaient réellement distinctes, nul ne pourrait être entièrement heureux, comme nul ne saurait l'être à qui manquerait la connaissance d'une des trois personnes divines. La conclusion est fausse ; par conséquent l'hypothèse qui la fonde l'est aussi [3]. Une raison de ce genre peut paraître assez inattendue ; moins, sans doute, à cause de sa terminologie empruntée à saint Augustin [4], que parce qu'elle se fonde sur l'idée de béatitude. Saint Bonaventure, cependant, revient avec prédilection sur le bonheur procuré par la vision des raisons éternelles [5], ce qui — notons le en passant — révèle le côté contemplatif de sa spéculation exemplaire.

On ne pourrait opposer aux raisons données plus haut la définition que saint Augustin donne de l'idée, à savoir qu'elle est une forme éternelle et immuable [6] et que, par conséquent, étant forme, elle désigne ce que l'idée est d'une manière absolue, c'est-à-dire dans la réalité (*cum forma dicat id quod idea est absolute* [7]). Il y a, en effet, deux sortes de formes : la forme qui

1. « Quod perfectius est Deo est attribuendum ; sed perfectius est uno posse cognoscere plura et operari quam pluribus : ergo Deo est attribuendum : ergo Deus una idea omnia cognoscit ». *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, fund. 2. — I, 605a.

2. « In omni genere causae status est in uno simplici, utpote in genere efficientis et finis : ergo cum Deus sit exemplar, in quo est omnimode status, est ergo in Deo summa unitas. Sed exemplar, quod continet multa, non est omnino unum et simplex : ergo in divino exemplari non est nisi una idea secundum rem. » *Ibid.*, fund. 3.

3. « Si (rationes) realiter distinguuntur ; cum sint res, quibus est fruendum, et res, quibus est fruendum, faciunt nos beatos ; nullus esset beatus, nisi cognosceret omnes rationes exemplares, sicut nullus est beatus, cui deest notitia alicuius trium personarum. Sed hoc est falsum et absurdum : ergo et primum. » *De Scientia Christi*, q. 3, fund. 12. — V, 13a.

4. *De Doctrina christiana*, lib. I, c. 31, n. 34. — PL, XXXIV, 32 ; *83 Quaest.*, q. 46. — PL, XL, 29-31.

5. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 17. — V, 25b ; *De myster. Trinit.*, q. 8, ad 7. — V, 115b ; *Sermones de Tempore*, Dom. in Sept. — IX, 198b ; *Ibid.*, Dom. V. p. Epiph., sermo 1. — IX, 194ab ; *Lignum vitae*, fructus XII, n. 46. — V, 85a ; etc.

6. *83 Quaest.*, q. 46, n. 2. — PL, XL, 30.

7. *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, opp. 1. — I, 605a.

est perfection d'une chose et la forme exemplaire. C'est dans ce second sens que saint Augustin prend le mot forme. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de sa signification, le mot forme indique toujours une relation : dans le premier cas relation à la matière qu'elle informe ; dans le second cas relation à la chose qu'elle représente. Puis donc que le terme forme, comme d'ailleurs le mot similitude, a un sens relatif (*ut ad alterum*), on ne veut pas dire, lorsqu'on parle de plusieurs formes, qu'il s'agit d'une pluralité réelle, mais d'une pluralité relative à ce à quoi elles ont rapport (*ad id ad quod sunt*) [1].

Encore moins, cela va sans dire, peut-on conclure de la pluralité des personnes divines à la pluralité des idées ; entre les deux choses il n'y a pas de comparaison possible. Car la pluralité des personnes divines est basée sur les relations d'origine et le rapport mutuel et intrinsèque de personne à personne. Les idées, au contraire, ne tirent pas leur origine l'une de l'autre ; elles n'ont pas de relation mutuelle et intrinsèque, pas plus qu'elles ne peuvent avoir de relation réelle à quelque chose en dehors ; car avoir une relation de ce genre entraînerait pour l'être qui en est le sujet une certaine dépendance et ne permettrait pas à cet être de posséder une simplicité absolue [2].

Nous ne pouvons omettre de souligner ici la réponse à l'objection deuxième. Elle a une grande importance pour la doctrine des idées chez saint Bonaventure, comme le remarquent avec raison les éditeurs [3]. La difficulté était celle-ci : l'idée est la similitude qui exprime selon son tout l'être qu'elle représente. Mais les choses qui, sous un seul et même rapport, sont semblables en tout point à une même autre, ne peuvent d'aucune manière différer entre elles. Si donc il n'y a en Dieu qu'une seule idée, il s'ensuit que les choses ne sont pas distinctes entre elles [4]. L'objection est sérieuse ; elle semble ruiner la théorie des idées exemplaires par son principe même, qui est l'unité de représentation par l'essence divine une, et la multiplicité d'expression de cette même essence par rapport aux divers êtres. Aussi saint Bonaventure y répond il longuement et à fond.

Quelques-uns, dit-il d'abord, ont voulu résoudre cette difficulté de la manière suivante. L'idée, selon eux, n'est pas une similitude par laquelle

1. « Forma duplex est, scilicet forma, quae est perfectio rei, et forma exemplaris. Utraque tamen relative dicitur : illa ad materiam, quam informat, sed ista ad exemplatum. Et ideo, quia forma dicit ut ad alterum, sicut similitudo, quando dicuntur plures formae, non ex hoc notatur, quod in deis sit pluralitas secundum rem sive secundum id quod sunt, sed secundum id ad quod sunt. » *Ibid.*, ad 1. — I, 606a. Cf. *De Scientia Christi*, q. 3, ad 2. — V, 14b.

2. « ... non est simile hinc inde : quia pluralitas personarum est propter originem et propter respectum mutuum personae ad personam et intrinsecum ; idea autem vel ratio una non oritur ab altera, nec habent respectum mutuum vel intrinsecum, nec respectum realem ad aliquid extra habere possunt, quia habere respectum ad extrinsecum aliquo modo importat dependentiam nec permittit, illud, circa quod ponitur, esse summe simplex et absolutum. » *De Scientia Christi*, q. 3, ad 21. — V, 16b. Cf. *ibid.*, ad 2. — V, 14b.

3. Voir le scholion n. 1, t. I, p. 607a.

4. « Idea est similitudo exprimens ideatum secundum totum ; sed quaecumque uni et eidem secundum totum sunt similia, nullo modo ad invicem differunt : ergo si idea omnium, secundum id quod est, esset una, tunc omnia essent indifferentia. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, opp. 2. — I, 605a.

celui qui connaît est rendu semblable à d'autres êtres, mais à laquelle plusieurs autres êtres sont semblables. Or, plusieurs choses peuvent être semblables à une seule autre : ainsi les différentes impressions d'un seul sceau sont toutes semblables à celui-ci. Il en est de même si nous comparons les choses à Dieu : elles se distinguent entre elles par leur degré d'approximation à lui [1].

Cette réponse ne satisfait pas saint Bonaventure. Car Dieu, dit-il, fait que toutes choses diffèrent les unes des autres par leur forme, et non pas simplement par leur degré d'être et leur dignité. De plus, il les connaît par quelque chose qui est réellement un, à savoir la similitude de ce qui est connu. Et si l'on dit que cette chose une est Dieu lui-même, qui connaît tout par soi seul comme il fait tout par soi seul, la question n'est encore pas résolue, car il reste encore à savoir comment Dieu lui-même peut être la similitude de choses multiples.

Le meilleur moyen de résoudre le problème est de distinguer similitude et similitude ; similitude dans le genre et similitude en dehors du genre. Il ne saurait évidemment y avoir de similitude qui, exprimée et causée par un être d'un genre déterminé, serait en même temps la similitude de plusieurs êtres de genre différent. Mais quand il s'agit d'une similitude dont le propre est d'être en dehors de tout genre, rien ne l'empêche d'être la similitude de ceci et de cela, d'une chose aussi bien que de l'autre ; or, c'est précisément le cas pour la similitude divine [2].

Cela se peut comprendre de quelque façon sans qu'on en puisse donner un exemple parfait. Il faut même renoncer à trouver quelque chose de semblable dans la créature, parce qu'une condition du genre de celle que nous venons d'énoncer est propre à l'exemplaire divin. En effet, cette similitude est acte pur et la vérité même. Toutes les autres choses connaissables, au contraire, quelque nobles qu'elles soient, ne peuvent être considérées que comme des possibles si on les compare à elle. Il faut donc que, comme une chose une selon la forme peut être semblable à plusieurs autres selon la matière, une seule et réelle similitude, qui est Dieu, puisse être la similitude de toutes les choses connaissables. Une faible comparaison, cependant, peut

1. « Ad hoc est unus modus dicendi, quod idea non dicit similitudinem aliquam, per quam cognoscens assimiletur aliis ; sed cùi multa assimilantùr ; et multa possunt assimilari uni; sicut si a forma sigilli eadem fiat expressio figurae in cera, poterunt esse ab eadem forma una multae et variae impressiones, secundum quod sigillum magis et minus imprimitur. Sic in Deo intelligunt ; quoniam multitudo in rebus venit secundum gradus et approximationem ad ipsum esse divinum. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, ad 2. — I, 606a.

2. « Sed illud non sufficit dicere, quia Deus facit omnia diversa secundum formam, non tantum secundum gradum et dignitatem ; et illa cognoscit per unum secundum rem, quod quidem est similitudo cogniti. — Si tu dicas, quod hoc est, quia Deus se ipso cognoscit, sicut se ipso agit, ideo, sicut uno agit multa, ita uno cognoscit multa ; adhuc non est solutum, quia adhuc manet quaestio, quomodo ipse Deus possit assimilari multis

« Propter hoc dicendum, quod similitudo quaedam est secundum proprietatem generis ; et de hac non est dubium, quod non potest, esse una plurium genere differentium ; et haec est similitudo, quae exprimitur et causatur a re generis determinati. Alia est similitudo simpliciter extra genus ; et haec, quia ad hoc genus non arctatur, qua ratione est huius, ea ratione est huius illius, et qua ratione est huius secundum partem, eadem ratione secundum totum ; et talis similitudo est divina veritas et idea in Deo. » *Ibid* — I, 606ab.

nous être fournie par la lumière, car, une en elle-même, elle peut exprimer et exprime de nombreuses et différentes espèces de couleurs. Mais comme notre connaissance est dans l'état de possible par rapport à son objet et de quelque façon informable par lui, on ne peut rien y découvrir de semblable ; bien plus, ce que l'on y voit est dissemblable, et c'est pour cela que, si nous considérons notre propre mode de connaître, il nous semble que cela ne soit pas intelligible en Dieu [1].

Nous avons dans ce texte profond non seulement la raison pour laquelle les choses se distinguent entre elles malgré leur assimilation à une même vérité et idée, à savoir parce que cette similitude est *simpliciter extra genus*, mais encore pourquoi cette même vérité divine, une en elle-même, exprime cependant avec une netteté parfaite la grande multitude des êtres possibles. Saint Thomas dira que les êtres sont multiples parce que Dieu voit l'imitabilité très riche de son essence une [2] ; saint Bonaventure, envisageant le problème d'un point de vue différent, rapportera de préférence cette multiplicité d'expression à ce que Dieu est acte pur, forme par essence, et que tous les autres êtres, au point de vue de la connaissance, ne doivent être considérés que comme des possibles par rapport à la connaissance divine. On ne saurait assez méditer ces quelques lignes du *Breviloquium*, qui résument à merveille le raisonnement du Docteur Séraphique : « Parce que l'exemplaire divin, ainsi parle-t-il, est très simple et très parfait, il est acte pur ; parce qu'il est infini et sans limite, il est en dehors de tout genre. Et c'est là la raison pour laquelle, tout en étant un, il peut être la similitude expressive d'un grand nombre de choses [3]. »

Il résulte de cette richesse une et infinie de la similitude divine que, en un sens, elle peut être dite *propre*, dans un autre sens *commune*, parce que, d'une part, elle exprime avec la plus grande perfection chacun des êtres, et parce que, d'autre part, elle s'étend indifféremment à tout [4]. La raison en est,

1 « Si tu quaeras, quomodo hoc possit intelligi ; aliqualiter intelligi potest, quamvis non possit aptari omnino simile. Cum enim illa similitudo sit actus purus et ipsa veritas, sicut dictum est, et omnia alia cognoscibilia, quantumcumque nobilia secundum id quod sunt, comparentur ad ipsam per modum possibilis : sicut unum secundum formam potest assimilari pluribus secundum materiam diversis, sic in proposito una realis similitudo potest esse omnium cognoscibilium. Et potest poni exemplum in luce aliquo modo, quae una secundum numerum exprimit multas et varias species colorum. In cognitione autem nostra, quoniam se habet per modum possibilis respectu cogniti et quodam modo informabilis ab illo, non potest inveniri similitudo, immo invenitur dissimilitudo ; et ideo, aspiciendo ad cognitionem nostram videtur nobis in Deo non esse intelligibile. » *Ibid.* — I, 606b. Cf. *De Scientia Christi*, q. 3, ad 13. — V, 15b-16a. Comparer chez le Pseudo-Denys, *De Div. Nom* , c. 5, § 8. — PG, III, 823 ; PL, CXXII, 1150.

2. *Summa theol.*, I, q. 15, a. 2, corp.

3. « Quia enim exemplar illud (in Deo) est simplicissimum et perfectissimum, ideo actus purus ; quia vero infinitum et immensum, ideo extra omne genus. Et hinc est, quod existens unum, potest esse similitudo expressiva multorum. » *Op. cit.*, p. I, c. 8. — V, 217b. Cf. *I Sent.*, d. 8, p. II, q. 4. — I, 173 seq., où saint Bonaventure prouve que Dieu n'est dans aucun genre déterminé.

4. « ... Similiter de similitudine et idea intelligendum est, quod communis est quantum ad indifferentiam et amplitudinem, propria vero quantum ad discretissimam expressionem. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, ad 3. — I, 606b.

encore une fois, qu'elle est une similitude exprimante et non exprimée. Exprimant selon tout ce qu'elle est, elle exprime souverainement et selon tous les aspects ; de ce qu'elle n'est pas exprimée, elle peut s'étendre à tout, sans limitation aucune, comme l'essence divine elle-même [1].

De cela, aucune confusion ne s'ensuivra ni dans la connaissance elle-même, ni dans les idées divines, pour parler humainement. Car, pour qu'en Dieu une idée ne soit pas une autre, pour qu'une chose puisse être niée d'une autre, il n'est pas nécessaire qu'il y ait distinction réelle des idées en elles-mêmes ; mais il suffit que cette distinction existe dans ce qu'elles désignent (*quod connotant*) [2]. Ainsi la prédestination et la réprobation sont une seule et même chose en Dieu, mais non pas dans leurs effets qui sont pour l'une la gloire, pour l'autre la peine [3].

Ajoutons, pour terminer, que si la raison de connaître est une en Dieu et représente cependant un nombre infini de choses connues d'une manière parfaite et distincte, l'acte de la connaissance en lui-même est un et simple, non multiple ; mais il représente d'une manière distincte si on le considère par rapport à son objet. Lors donc qu'on dit que Dieu connaît distinctement, cela ne peut s'entendre qu'à ce dernier point de vue. Dieu connaît tout par un seul acte [4]. On pourrait même dire que Dieu connaît d'une manière uniforme, à condition d'entendre cela, comme il vient d'être dit, d'une connaissance *ab intra* non *ab extra*. L'expression serait fausse si l'on voulait dire que Dieu connaît que les choses sont en lui comme elles sont en dehors de lui, c'est-à-dire avec leur distinction réelle [5].

Il nous reste donc à conclure qu'il n'y a pas de distinction réelle entre les idées en Dieu [6]. On ne peut donc y admettre qu'une distinction de raison,

1. « Ratio huius est, quia est similitudo exprimens, non impressa nec expressa ; quia omnino exprimens, ideo summe exprimit et secundum omnes conditiones. Et rursus, ex hoc quod non est expressa, ideo non est arctata nec limitata, sed extendit se ad omnia, sicut divina essentia ; quamvis tota sit in uno, non tamen sic est in uno, quod non sit in alio. » *Ibid.* — I, 606b-607a.

2. « Man versteht unter connotata das von den Ideen Mitbezeichnete im Gegenzatz zu dem von ihnen direkt bezeichneten göttlichen Wesen — also die dinglichen Nachbildungen der Ideen, die Kreaturen ». Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 29.

3. « In divinis ad hoc, ut unum vere negetur de altero, non oportet, quod sit ibi realis distinctio secundum id quod sunt, sed secundum id quod connotant ; sicut patet, quod praedestinatio non est reprobatio, et hoc est, quia, licet utriusque significatum sit idem, scilicet divina essentia vel voluntas, connotatum tamen est alterum et alterum, scilicet gloria et poena. » *De Scientia Christi*, q. 3, ad 15. — V, 16a. Cf. *Ibid.*, ad 9. — V, 15ab ; *I Sent.*, d. 40, a. 1, q. 1. — I, 702 seq.

4. « Divina cognitio quantum ad modum cognoscendi, qui est in ipsa, est una et simplex, non distincta ; sed in comparatione ad objectum distincte cognoscit. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, ad 4. — I, 607.

5. « Ad illud quod obiicitur, quod uniformiter Deus cognoscit res intra et extra, etc. ; dicendum, quod si ita intelligatur, quod non habet cognitionem rerum ab extra, sed solum ab intra ; sic sermo praemissus habet veritatem. Si autem intelligatur, quod cognoscit, res eodem modo se habere intra et extra ; habet falsitatem : quia intra se habet eas sub omnimoda indifferentia reali, et sic scit se habere eas ; extra vero scit eas habere esse sub differentia multiformis » *De Scientia Christi*, q. 3, ad 10. — V, 15b.

6. Nous n'avons guère besoin de faire remarquer que c'est la doctrine même de saint Thomas : « Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen

basée sur le rapport de l'essence une à des choses multiples. Nous pouvons traiter rapidement ce point, la conclusion se dégageant déjà de ce qui précède.

Comme il a été dit plus haut [1], le terme *idée* désigne l'essence divine dans ses rapports avec les créatures. L'idée, en effet, est la similitude d'une chose connue. Quoiqu'elle soit quelque chose d'absolu en Dieu, puisqu'elle est son essence, elle signifie cependant un rapport moyen entre celui qui connaît et l'objet connu. Et quoique ce rapport soit en réalité plutôt fondé sur celui qui connaît que sur l'objet connu parce que, dans le cas présent, c'est Dieu qui connaît, toutefois, si on se place au point de vue de la connaissance, la similitude a plutôt rapport à l'objet connu [2]. Or, dans le cas que nous examinons, celui qui connaît est un, et les objets connus sont multiples : c'est pourquoi toutes les idées sont une en Dieu *secundum rem* et multiples *secundum rationem intelligendi* [3].

La valeur de ce raisonnement est entièrement fondée sur la nature du rapport que la similitude crée entre deux êtres, Dieu et l'être créé. Cette vérité est présentée d'une manière très personnelle par le Docteur Angélique. Pour lui, l'essence divine est idée en tant qu'elle est imitable par la créature [4]. Or, en tant que Dieu connaît son essence comme imitable de telle et telle manière, il la connaît comme la raison propre et l'idée d'une créature déterminée [5]. Suivant donc qu'il y aura plusieurs raisons fondées en une essence, il y aura plusieurs idées [6]. Il n'est pas difficile de remarquer qu'ici la raison de la multiplication des idées c'est l'imitabilité très variée de l'essence divine ; tandis que saint Bonaventure ramène presque toujours son raisonnement à l'analyse du concept d'assimilation, soit de similitude.

Le Docteur Séraphique fortifie d'ailleurs son argumentation d'une nouvelle preuve, fondée cette fois sur la nature de la relation elle-même, ce qui va entièrement éclairer le problème. Il suffit, dit-il, qu'un des termes d'une relation devienne multiple pour que l'autre également le devienne, au moins

sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae ; sed sunt respectus, intellecti a Deo. » *Summa theol.*, I, q. 15, a. 2, ad 4. Voir aussi Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 92, p. 149ab ; n. 175, p. 258ab.

1. Page 24.

2. Cf. p. 22-23.

3. « Hoc nomen idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa ; ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendum est, omnes rationes in Deo esse unum quid, sed non unam ideam sive rationem, sed plures. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, concl. — I, 608ab.

4. « Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem. » *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 1.

5. « Inquantum igitur Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. » *Summa theol.*, I, q. 15, a. 2, corp.

6. « Huiusmodi respectus quibus multiplicantur ideae non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res. » *Ibid.*, ad 3.

selon la raison. Puis donc que les choses dont Dieu a l'idée sont multiples, les idées le seront de même [1]. Et ainsi la pluralité des idées *secundum rationem intelligendi* n'est pas un vain mot ; elle a un fondement réel, au moins de la part de la créature. La pluralité des idées s'explique par la pluralité des choses signifiées [2]. Par ailleurs, pour bien marquer que cette pluralité *secundum rationem intelligendi* n'est pas causée par les choses, mais qu'elle trouve son origine dernière dans l'infinie variété de l'expression divine, saint Bonaventure ajoute que leur distinction même vient de ce que Dieu, avant même que de les produire, les connaît très distinctement [3], de sorte que les idées doivent être considérées comme multiples indépendamment de leur existence réelle.

Il y a, en effet, deux manières de parler des choses signifiées : en tant qu'elles existent ou en tant qu'elles sont simplement signifiées. En tant qu'elles existent, elles ne sont signifiées que dans le temps ; en tant qu'elles sont signifiées, elles peuvent l'être et de toute éternité et dans le temps : de toute éternité, si la relation est indiquée comme habituelle — ainsi que c'est le cas pour la prédestination ; dans le temps, lorsque cette relation est indiquée comme en acte — c'est le cas pour le mot *créer*. Donc, puisque les choses temporelles sont signifiées en tant qu'elles sont futures, et que les êtres futurs sont plusieurs, elles sont signifiées comme plusieurs. Mais comme cette relation ne pose rien en acte, mais seulement en puissance, il s'ensuit que la pluralité éternelle des idées n'entraîne aucune pluralité actuelle [4], et que la réalisation des idées n'entraîne aucun changement dans les idées divines elles-mêmes [5].

Nous pouvons conclure, en résumant ce paragraphe déjà long, par les paroles mêmes de saint Bonaventure : « Il faut reconnaître que Dieu connaît un nombre infini de choses et qu'il les connaît par lui-même et non par similitude ; qu'il connaît, non par une similitude reçue du dehors, mais par la Vérité elle-même qui exprime toute chose d'une manière parfaite et en est

1. « Oportet quod, uno relativorum multiplicato, multiplicetur et reliquum, saltem secundum rationem, ubi est relatio secundum rationem. » *I Sent.*, d. 35, q. 4, ad 3. 4. — I, 610b. Cf. *ibid.*, q. 3, fund. 3. — I, 607ab.

2. « Sic pluralitati respectuum, quamvis non subsit pluralitas ex parte Dei, subest tamen ex parte connotatorum ; unde respectus ille sic plurificatus non habet falsitatem nec vanitatem. » *Ibid.*, q. 3, ad 1. — I, 608b Cf. *De Scientia Christi*, q. 3, ad 17. — V, 16a.

3. « Deus, antequam res producat, distincte cognoscit et actu ; sed non est distinctio in Deo cognoscente nec in cognito : ergo oportet, quod sit in ratione cognoscendi. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, fund. 4. — I, 607b.

4. « Sed de connotatis est loqui dupliciter : aut in quantum sunt, aut in quantum sunt connotata. In quantum sunt, sic sunt solum ex tempore ; in quantum autem connotantur, sic possunt connotari et aeternaliter et temporaliter : aeternaliter, quando respectus importatur ut in habitu, sicut per hoc nomen praedestinatio — ideo praedestinatio est aeterna, quia connotat effectum non in actu, sed in habitu — temporaliter vero, quando respectus importatur in actu, sicut per hoc verbum creare. Quoniam igitur sic connotantur temporalia, ut futura sunt, et futura sunt multa ; ideo connotantur ut multa. Sed tamen sic connotata, quamvis ab aeterno connotentur, non sunt ab aeterno, sed ex tempore ; ita multitudo connotatorum, quamvis ab aeterno dicatur, tamen non ponit realem multitudinem nisi ex tempore. » *I Sent*, d. 35, a. unic., q. 3, ad 3. — I, 608b. S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 2, ad 7.

5. « ...sicut et ars, ratio et exemplar, verbum et sapientia et cetera consimilia ; in quibus nulla fit variatio propter mutationem factam in rebus extra... » *De myst. Trin.*, q. 6, a. 1, ad 17. — V, 102b.

l'exemplaire. C'est en considération de cela que nous disons qu'en Dieu il y a des idées et des expressions nombreuses ; non pas que ces idées se distinguent entre elles réellement, mais elles se distinguent seulement *secundum rationem intelligendi* [1].

§ 2. — *Trois questions annexes.*

A la question qui précède se rattachent trois problèmes secondaires que nous tenons à mentionner.

1. Le premier point est celui-ci : étant admis que les idées sont multiples au sens précédemment expliqué, cette multitude vient-elle de ce qu'elles représentent uniquement les universaux ou de ce que, avec les universaux, elles représentent également les choses particulières ? La question avait été soulevée par certains qui, à la suite de Platon, niaient que les idées représentassent également les choses singulières. D'après eux, Dieu ne connaît que les universaux, les espèces ; et c'est par l'intermédiaire de ceux-ci qu'il connaît également les singuliers. Saint Bonaventure attribue une opinion semblable à Aristote [2]. Avec raison, d'ailleurs, semble-t-il, malgré l'explication bénigne que saint Thomas donne de la pensée d'Aristote [3]. L'opinion du philosophe était, en effet, que Dieu ne peut comprendre en lui-même que ce qu'il y a de plus noble et de plus digne, que ce qu'il y a de plus parfait : le reste est exclu de son être. La raison en serait que, la pensée et les intelligibles en acte ne faisant qu'une seule et même chose, l'imperfection de ceux-ci entraînerait l'imperfection de celle-là [4]. Au moyen âge, également, il y avait encore des philosophes qui, comme Avicenne, affirmaient que Dieu n'avait en lui que l'idée de la créature en général et que les idées des choses singulières ne se trouvaient que dans les causes secondes [5]. Parmi les scolastiques, Henri de Gand adoptait une position semblable ; mais saint Bonaventure comme Thomas d'York [6], Alexandre de Halès [7] et saint Thomas [8], et d'une manière générale tous les scolastiques, rejettent cette opinion et affirment que les idées exemplaires

1. « Fatendum est, Deum scire infinita, scire, inquam, se ipso, non similitudine ; et similitudine non accepta, sed ipsa veritate exprimente et exemplativa rerum universarum, respectu quarum multae dicuntur similitudines et expressiones, non propter multitudinem et distinctionem secundum se, sed secundum intelligendi rationem. » *De Scientia Christi*, q. 7, epilogus. — V, 42b.

2. *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 2. — V, 360b-361a.

3. Voir Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, I, p. 217 suiv.

4. Cf. Cl. Piat, *Aristote*, pp. 114 suiv., spécialement p. 115, n. 2. L'auteur n'admet pas l'interprétation de saint Thomas.

5. S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 2, corp. ; *Summa theol.*, q. 14, a. 11, corp. *Opera omnia S. Bonaventurae*, t. I, p. 609, scholion.

6. Cf. E. Longpré, *Fr. Thomas d'York*, art. de l'*Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 905 ; voir aussi S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 8, corp.

7. Voir plus loin, p. 57, n. 2.

8. *De Veritate*, q. 3. a. 8. où le Docteur Angélique expose également le sentiment de Platon. Cf. le scholion des éditeurs de saint Bonaventure, t. I, p. 611.

représentent non seulement les universaux, mais aussi les choses singulières.

Au sujet de l'universel lui-même, saint Bonaventure en distingue trois genres : *universale unum ad multa*, qui se trouve dans la puissance de la matière ; *unum in multis* : la nature commune à plusieurs individus ; *unum praeter multa* : l'universel qui existe dans l'âme. Certains prétendaient que l'universel n'est rien en dehors de l'âme [1] ; Platon affirmait qu'il ne se trouve qu'en Dieu — ou plutôt, dans les idées subsistant en elles-mêmes ; d'autres, enfin, comme Aristote, pensaient que l'universel est formé par abstraction [2] à partir des choses et n'existe, comme tel, que dans l'âme.

Saint Bonaventure affirme résolument l'existence en Dieu de l'universel, quel qu'il soit [3] ; mais à leur tour, et c'est de cela que nous avons à nous occuper ici, les choses singulières comme singulières sont connues de Dieu. L'idée, en effet, si on la considère en elle-même, selon ce qu'elle est, n'est autre chose que la vérité divine ; selon ce qu'elle désigne, elle est la similitude des êtres connaissables. Mais cette similitude est aussi bien la raison expressive du singulier que de l'universel, quoiqu'elle-même ne soit ni universelle ni singulière. Les idées sont donc multiples, non seulement en considération des universaux, mais encore des singuliers [4].

Mais, pourrait-on dire, s'il y a en Dieu une idée universelle et une idée particulière, ne s'ensuivra-t-il pas que l'une des deux idées sera commune et l'autre particulière ? Or, ce qui est commun a la priorité sur ce qui est propre et a aussi plus de simplicité : il y aurait donc à admettre en Dieu ordre et composition si Dieu connaît aussi bien les choses singulières que les universaux [5].

1. Ainsi les nominalistes comme Roscelin, mais surtout les conceptualistes dans le genre d'Abélard. Voir la note des EE., t. V, p. 350, n. 3. — Cf. également De Wulf, *Hist. de la Phil. méd.*, 5e éd., p. 102 suiv., et 152 suiv., où les nuances sont mieux observées.

2. Le mot dont se sert Aristote est ἐπαγωγη, *induction*. Cf. Cl. Piat, *Aristote*, p. 235.

3. « Aliqui dicunt, quod universale nihil est nisi in anima. Plato posuit, quod esset solum in Deo ; alii, quod solum in anima. Isti nimis abstrahunt. — Dico ergo, quod est universale unum ad multa, unum in multis, unum praeter multa. Unum ad multa est in potentia materiae, quod non est completum ; unum in multis, ut natura communis in suis particularibus ; et unum praeter multa in anima. Unum autem ad multa et unum in multis et unum praeter multa in arte aeterna sunt ; per illam enim artem et rationem consistit in re. Planum est enim, quod duo homines assimilantur, et non homo et asinus : ergo necesse est, ut illa similitudo fundetur et stabiliatur in aliqua forma stabili, non quae est in altero, quia illa est particularis : ergo in aliquo universali. Ratio autem universalis non est tota in anima, sed in re secundum processum generis ad speciem, ut, communicamus primo in substantia ut in generalissimo, deinde in aliis usque ad formam hominis ultimatam. » *In Hexaem.*, coll. 4, n. 9. — V, 350ab.

4. « Idea in Deo secundum rem est divina veritas, secundum rationem intelligendi est similitudo cogniti. Haec autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis nec singularis, sicut nec Deus. Et ideo non tantum est similitudo universalis, ut universale est, sed etiam singularis ut singulare .. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 4, concl. — I, 610a.

5. « Singulare magis proprium est quam universale : si ergo in Deo est idea universalis ut universalis, et singularis ut singularis, ergo una idea communis, altera propria. Sed commune prius est et simplicius est quam proprium : ergo una idea est altera prior et simplicior : ergo in Deo est ponere ordinem et compositionem essentialem, ergo etc. » *Ibid.*, opp. 4. — I, 610a.

La réponse que saint Bonaventure fait à cette objection est intéressante parce qu'elle permet de préciser comment les idées représentent les choses en Dieu. D'une manière générale, remarque-t-il, l'idée ne doit avoir les propriétés de la chose signifiée ni réellement ni selon la raison. La similitude d'une chose corporelle, en effet, est spirituelle, et celle du composé est simple, même dans l'esprit créé; une idée ne peut donc avoir de priorité sur l'autre et être plus simple qu'elle. Cependant, si on envisage la similitude *secundum rationem intelligendi*, elle représente la distinction des choses, d'abord à cause de la corrélation qui demande que, si un des termes d'une relation est multiplié, l'autre le soit également, au moins selon la raison, là où il y a une relation de raison ; et ensuite, aussi, parce que cette similitude exprime les choses et fonde leur distinction. Bien donc que la similitude reflète en elle la propriété qu'ont les choses d'être distinctes les unes des autres, elle ne doit pas avoir pour cela toutes leurs autres propriétés [1]. Ainsi notre affirmation reste : Dieu connaît également le singulier comme singulier [2].

2. Le deuxième point que nous avons à traiter ici est de savoir quel est le nombre des idées exemplaires en Dieu, s'il est fini ou infini. Les êtres créés étant toujours en nombre limité, la question ne se pose évidemment que si l'on admet que Dieu connaît les possibles, c'est-à-dire s'il possède la science de simple intelligence (*scientia, qua habeo cognitionem de re*) aussi bien que la science de vision (*scientia, qua scio rem esse*) [3]. En ce sens, la réponse affirmative est commune, quoique les auteurs la formulent de manière légèrement différente [4].

En comprenant donc sous le mot *idée* non seulement les représentations des choses présentes, passées ou futures, mais encore des choses que Dieu pourrait faire et qu'il ne fera jamais, il faut dire que les idées divines sont en nombre infini.

1. « Nec secundum rem, nec secundum rationem oportet quod idea habeat ideati proprietates. Nam corporalis est similitudo spiritualis, et compositi est similitudo simplex, etiam in creaturis ; ideo non oportet quod una idea sit altera simplicior vel prior. Similitudo tamen secundum rationem intelligendi habet proprietatem ideati secundum distinctionem, tum propter correlationem, quia oportet quod, uno relativorum multiplicato, multiplicetur et reliquum, saltem secundum rationem, ubi est relatio secundum rationem ; tum etiam, quia similitudo illa est ratio exprimendi et distinguendi ; et ideo, quamvis recipiatur proprietas distinctionis, non oportet tamen de aliis. » *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 4. — I, 610b.

2. Au sujet de cette question, Joseph Isidor, *Philosophische Studien zu Bonaventura*, p. 36-37, trouve surprenante dans un système néo-platonicien la thèse que Dieu connaît les singuliers. Il prétend que les prédécesseurs de saint Bonaventure : Platon, Plotin, saint Augustin, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, etc., n'ont pas admis en Dieu la connaissance des singuliers, mais seulement celle des universaux. Saint Bonaventure aurait lui-même senti la nécessité d'harmoniser sur ce point sa doctrine néo-platonicienne avec l'aristotélisme, et ce serait à saint Thomas que le Docteur Séraphique aurait dû faire cette concession, que l'auteur estime d'ailleurs avoir été faite à tort.

Cette remarque n'est pas exacte. Car, premièrement, saint Bonaventure n'avait sur ce point aucune concession à faire à saint Thomas puisqu'il écrivait avant lui. Ensuite, en affirmant que Dieu connaissait les singuliers, il n'était que l'écho de l'enseignement de son maître Alexandre de Halès, qui lui-même se réclame de saint Augustin. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 173, p. 256-257

3. *I Sent.*, d. 35, a. unic., dub. 5. — I, 616a.

4. Cf. scholion, t. I, p. 612.

Il faut nous entendre toutefois sur l'expression : *nombre* des idées divines. En Dieu il n'y a pas de nombre proprement dit. Le nombre, en effet, est constitué par une aggrégation d'unités diverses [1]. Si donc l'on dit qu'il y a en Dieu un nombre d'idées, on doit faire abstraction du nombre proprement dit, comme l'on fait lorsqu'on parle du nombre des personnes divines ; ce nombre n'est pas constitué par la répétition d'une même unité, mais par la répétition de la même unité relativement à diverses hypostases [2]. Ainsi, également, nombre d'idées ou de raisons ne veut pas dire multiplication d'unités éternelles, puisqu'il n'y en a qu'une, mais de comparaison de celle-ci à son expression de plusieurs choses [3]. Cette réserve faite, nous pouvons dire qu'il y a en Dieu un nombre infini d'idées [4] et que ce nombre infini d'idées, il le connaît une infinité de fois [5] sans qu'il s'ensuive pour la connaissance divine une confusion ou imperfection quelconque [6].

Mais saint Bonaventure n'admet pas seulement que Dieu a la connaissance d'un nombre infini de possibles ; pour lui Dieu est, en outre, exemplaire des possibles, ainsi qu'il le dit expressément : dans cet exemplaire sont exprimés non seulement les êtres, mais encore tout ce qui peut être connu de Dieu [7]. La raison en est que, appliqué à Dieu, le mot *exemplaire* signifie relation habituelle, non actuelle, comme d'ailleurs aussi puissance, car Dieu connaît et peut beaucoup de choses qu'il ne fera jamais [8].

1. « ...non quia in Deo proprie sit numerus, cum ille sit ex aggregatione diversarum unitatum... » *De Scientia Christi*, q. 3, ad 8. — V, 15a. Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, I, q 11, a. 3, ad 2.

2. « Si dicatur alicubi, quod in Deo sit numerus idearum, ille distrahit a ratione numeri proprie dicti, sicut et numerus personarum, qui non est per plurificationem unitatum, sed per replicationem eiusdem unitatis circa diversas hypostases. » *Ibid.*, q. 3, ad 8. V, 15a. Cf. *De mysterio Trinit.*, q. 2, a. 2, ad 16. — V, 67b ; *I Sent.*, d. 19, p. II, q. 4, ad 1, seqq. — I, 364. Voir aussi de Régnon, *Etudes sur la S. Trinité*, II, p. 467 suiv.

3. « ...sic et numerus idearum vel rationum non dicit plurificationem unitatum aeternalium, cum illa sit tantum una, sed comparationem ipsius ad plures res exprimendas. » *De Scientia Christi, loc. cit.*

4. « Multitudo idearum... non venit a multitudine ideatorum in quantum creata, sed in quantum connotata. Idea autem non connotat ideatum secundum actualem existentiam, sed solum secundum potentiam. Et quia Deus potest facere infinita, quamvis nunquam faciat nisi finita, ideo ideae vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium vel futurorum, sed omnium Deo possibilium. Nihil enim potest Deus, quod non actu cognoscat. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 5, ad 2. — I, 612b.

5. « Non tantum scit infinita, sed etiam infinities infinita. » *De Scientia Christi*, q. 1, fund. 7. — V, 3b.

6. « Ad illud quod obiicitur, quod infinitas ponit confusionem ; dicendum, quod est ponere infinitatem secundum diversitatem realem ; et sic privat et distinctionem et ordinem, si ponatur actu. Sed multitudo idearum non est rerum diversarum, sed dicit immensitatem divinae veritatis in exprimendo et cognoscendo omne quod est Deo possibile, et hoc quidem secundum rem et actum est unum : ideo non est confusio. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 5, ad 3. — I, 612b. Cf. *ibid.*, ad 4.

7. « Non solum in illo exemplari exprimuntur entia, sed etiam omnia cognoscibilia Deo. » *Ibid.*, d. 36, a. 2, q. 1. concl. — I, 624a.

En cela saint Bonaventure est encore fidèle interprète de la pensée de saint Augustin qui dit que « secundum eas (*scil.* ideas) tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. » *83 Quaest.*, q. 46, n. 2. — PL, XL, 30.

8. « ...sicut exemplar dicit respectum in habitu, et potentia similiter — quia multa scit Deus et potest, quae non facit —... *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2, concl. — I, 485b.

Il convient cependant de donner une précision que saint Bonaventure lui-même n'omet pas d'apporter. On peut, en effet, parler de deux manières de l'exemplaire divin : ou bien en tant qu'il est exemplaire de production et de disposition ; ou bien en tant qu'il est exemplaire représentatif et expressif. Selon le premier aspect, il n'est exemplaire que de ce qui est, a été ou sera : par conséquent d'un nombre limité de choses ; selon le second aspect, il représente tout ce que Dieu peut faire et comprendre, c'est-à-dire des choses en nombre infini [1].

Cette remarque pourrait être ramenée aux leçons du Docteur Irréfragable. Alexandre de Halès — en un certain endroit — semble, en effet, être moins ferme que ne l'est saint Bonaventure en ce qui concerne l'exemplarité divine par rapport aux possibles. Il admet bien que Dieu comme *causa potens* connaît tout ce à quoi peut s'étendre sa puissance, et ainsi il connaît beaucoup de choses qui jamais n'ont été et ne seront jamais. Mais comme *causa disponens* il ne connaît que ce qui a été, est ou sera [2], d'après la définition qu'il donne lui-même de la disposition : *Dispositio est praescientia faciendorum ut fiant* [3]. Alexandre distingue d'ailleurs entre la connaissance *simplicis notitiae, quae non est per rationem vel ideam*, et la *scientia approbationis, quae habet in Deo rationem et ideam, et haec est finitorum. Nam*, ajoute-t-il, *cognitio eorum quae debet operari, solummodo dicitur per ideam* [4]. Or, l'idée, pour lui, n'est autre chose que l'exemplaire de la chose [5]. Ailleurs, cependant, le maître de saint Bonaventure énonce en propres termes la doctrine de celui-ci, à savoir que l'exemplarité divine s'étend aussi bien à ce qui n'est pas produit, quoique cela puisse l'être, qu'à ce qui est réellement fait par Dieu [6].

Saint Thomas n'exclut pas les possibles de l'exemplarité divine. Il exprime à ce sujet son sentiment avec une grande netteté. Une chose, ainsi s'exprime-t-il, peut-être appelée *exemplar* si cette chose peut servir de modèle dans la

1. « Dupliciter contingit loqui de sapienta increata : aut secundum quod est exemplar factivum et dispositivum, aut secundum quod est exemplar expressivum sive repraesentativum. Primo modo relucent in arte divinae sapientiae ea quae sunt, fuerunt et erunt ; et haec sunt finita. Secundo modo relucent omnia, quae Deus potest facere et intelligere ; et haec quidem sunt infinita... » *De Scientia Christi*, q. 7, concl. — V, 39b-40a. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, n. 175, V, ad 5, p. 260a.

2. « Deus autem scit quaedam ut causa potens, et secundum hoc scit multa quae nunquam fuerunt vel sunt vel erunt : cognoscendo enim se ut potentem causam, cognoscit omnia ad quae potest se extendere potentia sua ; ut causa disponens cognoscit ea quae sunt vel fuerunt vel erunt ; sed per se causam operantem cognoscit solum entia ». *Summa theol.*, I, n. 168, p. 251b.

3. *Ibid.*, n. 189, p. 277a.

4. *Ibid.*, n 169, p. 252b.

5. « Cum ergo idea non sit aliud quam exemplar rei .. ». *Ibid.*, n. 167, p. 249ab.

6. « Ratio, sive causa exemplaris, non est tantum respectu eorum quae producuntur in esse, sed etiam quae possunt produci, licet non producantur. » *Summa theol.*, p. II, q. 3, m. 3, a. 1, resp. — Il n'est pas facile de concilier ce texte avec celui que nous venons de citer précédemment. Il semble qu'Alexandre de Halès, retenant que l'idée d'exemplaire signifie toujours un rapport au moins lointain à l'exécution (« ... intentio tamen exemplaris in effectu est, ut ad similitudinem eius fiat aliquid, ») veut insister surtout sur le fait que Dieu ne saurait être exemplaire du mal, celui-ci ne pouvant être produit par lui ; il peut cependant avoir la *scientia malorum*.

production d'une autre, même si jamais cette condition ne se réalise; la même chose doit être dite des idées [1]. Cependant, cette connaissance exemplaire est de quelque façon spéculative en tant qu'elle ne passe pas en acte [2]. Ce texte supplée à la concision d'un autre qui semble réserver l'appellation d'exemplaire à l'idée qui est strictement modèle de production [3]. Pour le Docteur Angélique, Dieu est donc exemplaire des possibles, quoiqu'il ne le soit que virtuellement. Saint Bonaventure ne dit pas autre chose.

3. Reste à signaler la troisième des questions que nous avions annoncées. Son importance est moindre ; aussi pourrons-nous nous contenter de quelques mots. Il s'agit de savoir si les idées exemplaires ont entre elles un ordre, une dignité, une priorité quelconque. Saint Bonaventure répond négativement : il n'y a entre les idées des choses en Dieu ni ordre réel, ni ordre selon la raison. Ces idées ont une relation d'ordre par rapport aux choses, mais non pas entre elles, parce que l'une n'est pas antérieure à l'autre, ni postérieure ; l'une ne vient pas de l'autre, ni n'est plus noble qu'elle. La raison en est que le mot *idée*, signifiant une représentation d'un objet dans l'esprit, indique un rapport entre celle-ci et l'objet connu, et cela en vertu même de la première signification du mot *idée* ; les choses étant multiples, les idées sont multiples elles-mêmes en vertu du rapport signifié par leur nom. Or, ordre dit un nouveau rapport, une nouvelle relation, puisque une idée est alors comparée à une autre. Si nous négligeons le rapport que les idées ont aux choses, il reste qu'en Dieu elles sont une seule et même réalité et n'ont aucun ordre entre elles [4].

D'une manière plus précise, cet ordre serait un ordre ou de priorité, ou de dignité, ou d'origine. Il ne peut être un ordre de priorité, parce qu'alors une idée serait postérieure à l'autre, ce que, certes, il ne convient pas de dire. Ce n'est pas non plus un ordre de dignité, parce que tout ce qui se trouve en Dieu est souverainement noble. Il faut, enfin, exclure même tout ordre d'origine, car si une idée venait de l'autre il y aurait entre elles une distinction réelle [5].

1 « Aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat ; et similiter est de ideis. » *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 3.

2. *Ibid.*, ad 1 et 2.

3. « Secundum ergo quod (idea) exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant. » *Summa theol.*, I, q. 15, a. 3, corp.

4. « Non est ordo in ideis sive rationibus cognoscendi ad invicem, nec secundum rem, nec secundum rationem. Habent quippe ordinem ideae ad ideata, sed ad invicem non, quoniam nec una prior altera, nec posterior, nec est una ab alia, nec nobilior est ; et ideo non ponitur ibi ordo. — Et ratio huius est, quia ideae dicunt respectum ad res cognitas de ratione sui nominis. Et quia illae sunt plures, ideo ideae ex primo respectu nominis plures sunt. Sed ordo dicit novum respectum et novam habitudinem, cum una idea comparatur ad aliam. Et quoniam, illo respectu circumscripto, qui est ad ideata, in Deo ideae simpliciter sunt unum nec habent ordinem ad invicem ; ideo non est concedendum, quod ideae habeant pluralitatem cum ordine ad invicem. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., concl. — I, 613ab.

5. « Si est ordo, aut ergo prioritatis, aut dignitatis, aut originis : non prioritatis, quia tunc esset una idea altera posterior, quod est inconveniens dicere ; non nobilitatis, quia quaelibet

La connaissance que Dieu a de l'ordre réel ne change, d'ailleurs, en rien cette affirmation, car il connaît toutes les choses avec une égale perfection [1]. Comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, les idées ne reçoivent aucune perfection de la part des choses, si ce n'est celle d'être distinguées les unes des autres [2]. De même, donc, que les idées ne sont pas blanches en Dieu, quoique Dieu connaisse des choses blanches, de même, quoiqu'il connaisse des choses ordonnées, les idées ne sont pas pour cela ordonnées en lui [3].

in Deo est summe nobilis ; non originis, quia si una de altera oriretur, tunc esset ibi vera distinctio secundum rem : ergo nullo modo, ut videtur, est in eis ordo. » *Ibid.*, fund. 2. — I, 613a. Cf. *Ibid.*, d. 20, a. 2, q. 1, concl. — I, 372b-373a.

1. « Quamvis (Deus res) ordinatas cognoscat, tamen simul et aeque nobiliter cognoscit. » *Ibid.*, d. 35, a. unic., q. 6, ad 2. — I, 613b.

2. « Similitudo enim, eo quod ad alterum comparatur, habet distingui, sed non habet nobilitari ab illo... » *ibid.*, ad 1 — I, 613b. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 93, contr. 3, p. 148.

3. « Sicut enim, quamvis Deus cognoscat res albas, non sunt ideae albae in Deo, sic quamvis cognoscat ordinatas, non oportet, quod sint in Deo ordinatae. » *Ibid.*, ad 2. — I, 613b.

CHAPITRE IV

DES MODALITÉS D'ÈTRE DES IDÉES EXEMPLAIRES EN DIEU

Ayant traité dans la distinction 35e des idées en Dieu, saint Bonaventure nous introduit à la distinction 36e qui porte le titre : *Quomodo res sint in Deo*, par les paroles suivantes :

« Précédemment le Maître (des Sentences) a traité de la connaissance de Dieu, par laquelle tous les êtres lui sont connus. Et puisqu'on dit que la chose connue se trouve en celui qui connaît, il détermine ici, en second lieu, le mode suivant lequel les choses sont en Dieu... Cette démonstration se divise en deux parties : la première nous dit comment les choses sont en Dieu en les envisageant du point de vue de celui qui les a en lui, et on pose la question de savoir si elles sont dans l'essence divine comme elles sont dans sa prescience [1] ; la seconde nous montre comment on peut dire que les choses sont en Dieu si on envisage le problème du point de vue des choses elles-mêmes ; et là on pose la question de savoir si le mal est en Dieu [2]. »

Que cette division annoncée par le Docteur Séraphique corresponde à la suite de notre propre sujet, nul besoin de le dire. Puisque nous nous occupons, en effet, dans cette première partie de notre travail, de Dieu exemplaire, c'est-à-dire de Dieu possédant en lui-même les créatures avant de les produire et de leur donner, en les produisant, son empreinte, nous devons nécessairement, après avoir affirmé leur existence en lui sous forme d'idées exemplaires, pénétrer davantage encore cette existence divine des choses et nous demander de quelle manière elles participent aux perfections divines [3].

1. Saint Bonaventure prend ici le mot prescience dans le sens général de connaissance, comme Pierre Lombard. Voir le texte de celui-ci dans l'édition des œuvres de saint Bonaventure, t. I, p. 617a.

2. *I Sent.*, div. text. — I, 619a.

3. Saint Bonaventure suit lui-même l'ordre précédemment indiqué. Il ramène le sujet entier à trois questions principales : 1. Les choses ont elles été en Dieu de toute éternité ? 2. De quelle manière existent-elles en Dieu ? Y sont elles vérité et vie ? 3. N'y a-t-il pas contradiction entre Dieu et l'existence en lui de certaines choses ; autrement dit, le mal et les choses imparfaites existent-ils en Dieu ? (Voir *tractatio quaestionum, loc. cit.* — I, 619ab.) N'ayant pas de raison particulière d'ordonner différemment notre exposé, nous suivrons nous-même cette marche logique et claire.

Avant, cependant, d'aborder directement notre sujet, nous croyons utile de donner quelques indications sur le sens d'une formule qui reviendra fréquemment sous notre plume : *être en Dieu*.

§ 1. — *Sens de la formule : être en Dieu.*

La préposition *en*, dit saint Bonaventure, indique parfois inhérence, comme lorsqu'on dit que l'accident est dans la substance. Parfois elle signifie identité : c'est le cas pour la formule qui nous occupe : les idées des choses sont *en* Dieu parce qu'elles sont Dieu, et non parce quelles sont *de* Dieu. D'autrefois, enfin, *en* rappelle la causalité, comme lorsqu'on dit que les créatures sont en Dieu même ; et quoique, en soi, cette préposition puisse se dire des quatre genres de cause : efficiente, formelle ou exemplaire, finale et matérielle, en ce qui concerne Dieu, cependant, elle ne peut s'appliquer qu'aux trois premières, la cause matérielle étant exclue [1].

Puisque le mot cause signifie une relation à la créature *secundum rationem intelligendi*, on ne peut employer la préposition *en* qu'avec les termes qui impliquent une relation à la créature (tels que connaissance, providence, créateur). Les mots substance, nature et essence n'indiquant pas une relation de ce genre, on ne pourrait dire sans erreur : les créatures sont dans la substance de Dieu ; la préposition *en* désignerait ici ou inhérence ou identité. Par conséquent, aussi, on ne pourrait se servir de formules telles que celles-ci : la connaissance de Dieu est son essence ; d'où il suit que tout ce qui est dans la connaissance est dans son essence. Quoique, *in re*, elles soient une seule et même chose, elles diffèrent cependant par leur mode de signification [2].

Il faut remarquer, ensuite, que l'on peut prendre le mot *esse* dans un triple sens, pour l'être de l'essence (*esse quidditativum*), pour l'être d'existence, et pour l'être que signifie la vérité de la proposition que nous énonçons, c'est-à-dire la connexion du sujet et du prédicat, connexion qui a son fondement dans les choses, mais se trouve formellement dans l'esprit. Dans les propositions qui contiennent une relation nécessaire entre les termes — elles sont

1. « Praepositio *in* aliquando connotat inhaerentiam, ut si dicatur accidens in subiecto ; aliquando notat identitatem, ut si dicatur, ideae rerum sunt in Deo, quoniam sunt Deus, non a Deo ; aliquando notat causalitatem, ut si dicatur, creaturae sunt in ipso Deo : et potest haec praepositio *in* dici secundum quatuor genera causarum, sed in Deo non dicitur nisi secundum tria. » *I Sent.*, d. 36, dub. 1. — I, 630a. — Cf. *ibid.*, a. 2, q. 1, concl. — I, 623b-624a. En ce qui concerne la cause matérielle, cf. d. 19, p. II, q. 3, concl. et ad 2. — I, 361ab. — Voir également Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 175, p. 259-260.

2. « Quoniam ergo causa dicit respectum ad creaturam secundum rationem intelligendi, ideo haec praepositio *in*, secundum quod dicit causalitatem, non additur nisi terminis dicentibus respectum ad creaturam. Et quoniam nomen substantiae vel naturae vel essentiae non dicit respectum, ideo si dicatur : creaturae sunt in Dei substantia, haec praepositio *in* aut notat identitatem, aut inhaerentiam, quorum utrumque falsum est : et ideo tales locutiones (v. g. cognitio Dei est eius essentia ; unde omnia quae sunt in cognitione sunt in essentia) non recipiuntur. . Quamvis enim idem sint re, differunt tamen in modo significandi et intelligendi. » *I Sent.*, d. 36, dub. 1. — I, 630ab.

toujours vraies — l'existence d'un sujet n'est pas requise pour la vérité de la proposition ; et cette nécessité idéale et perpétuelle ne suppose en aucune façon l'existence éternelle des idées en Dieu [1].

Quand donc nous disons que la créature est dans le créateur, nous affirmons par là que l'idée ou la similitude s'en trouve en Dieu ; et il faut admettre que les idées des choses sont dans l'essence divine, la préposition *dans* signifiant ici identité [2]. On peut même dire que les choses sont en Dieu selon quelque chose d'elles, puisqu'elles y ont leur exemplaire ; mais, ici encore, dire que l'exemplaire est quelque chose qui appartienne à un être, peut s'entendre de trois manières différentes : ou bien l'exemplaire fait partie de l'essence de cet être, ou bien il est produit par cet être, ou bien il est sa cause. Ce n'est, évidemment, que dans ce dernier sens que l'exemplaire est *aliquid rei* [3], et nous pouvons dire que les choses, ainsi considérées, existent réellement et actuellement en Dieu [4]. Nous disons : ainsi considérées, c'est-à-dire en nous plaçant au point de vue de la connaissance ; si l'on se place au point de vue de la puissance, en effet, les choses ne sont en Dieu que virtuellement [5]. En tout cas, rien ne permet de dire que les choses sont en Dieu telles qu'elles sont dans leur propre genre [6].

Ces observations, quelque méticuleuses qu'elles puissent paraître, ont leur importance ; elles ont pour résultat de nous fournir de l'exemplarité divine une idée aussi exacte que possible, et de donner aux développements futurs leur vraie signification.

Dans la même intention, nous allons encore parler ici d'une question que saint Bonaventure rattache à l'existence éternelle des choses en Dieu, mais dont il vaut mieux dire un mot dès à présent. Il s'agit de savoir à quoi il faut rapporter cette existence des choses en Dieu, si c'est à l'essence, à la causalité ou à une personne. Nous savons déjà que les choses sont en Dieu en vertu de sa triple causalité par rapport à elles. Mais comme les actions sont attribuées à la personne, on pourrait se demander si on doit rapporter l'existence des choses en Dieu à une propriété essentielle, à une propriété personnelle, ou encore à tous les deux.

1. Voir le scholion, t. I, p. 621.

2. « Creaturam in Creatore esse est ideam vel similitudinem eius apud Deum esse... Unde bene concedendum, quod ideae rerum sunt in divina essentia ; quia *in* notat identitatem, et vere. » *Ibid.*

3. « Quantum ad secundum modum (i. e. quantum ad similitudinis praesentiam, ex concl.) res sunt in Deo secundum aliquid sui, quia secundum exemplar. Sed aliquid rei potest dici tripliciter, scilicet essentialiter, effective et causative, scilicet sicut pars, effectus vel causa. Hoc tertio modo est illud exemplar aliquid rei. » *Ibid.*, a. 1, q. 1, ad 2. — I, 621a.

4. « Ratione exemplaris res actualiter sunt in Deo. » *Ibid.*, ad 3. — I, 621b. « Illa dicuntur esse in Deo, ad quae cooperatur Deus secundum aliquod genus causae, et maxime secundum genus causae formalis et exemplaris. » *Ibid.*, a. 3, q. 1, concl. — I, 627b.

5. « Quantum ad... potentiam causativam, est res secundum se non in actu, sed potentia, quia suum esse potest produci a Deo. » *Ibid.*, a. 1, q. 1, ad 2. — I, 621b. — Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 175, V, ad 5, p. 260a.

6. « ... Unde bene concedendum, quod ideae rerum sunt in divina essentia, quia *in* notat identitatem, et vere ; sed hoc non potest dici de creatura secundum esse, quod habet in proprio genere. » *Ibid.*, dub. 1. — I, 630b. Voir plus haut, p. 30 suiv.

On doit, en effet, considérer trois choses en Dieu : l'essence qui est commune ; les propriétés qui se rapportent aux personnes, et ce qui est commun considéré dans ses relations avec les propriétés, c'est-à-dire les *appropriata*. Or, ces *appropriata* signifient précisément les différentes manifestations de la causalité divine, et indiquent, par conséquent, une relation de Dieu à la créature. Il faut donc répondre à la question posée en disant que les créatures n'existent en Dieu, ni, à proprement parler, en vertu de l'essence, ni en raison des personnes ; mais parce que Dieu possède à un titre éminent la qualité de cause par rapport à elles [1].

Cette causalité doit d'ailleurs s'entendre dans le sens précédemment expliqué.

§ 2. — *Les choses sont en Dieu de toute éternité.*

Nous savons déjà ce que veut dire *être en Dieu*. Que faut-il entendre maintenant par la formule : être en Dieu *de toute éternité* ? Comme le laissent entendre les *fundamenta* et les objections de la *distinctio* qui nous occupe ici, il s'agit non de la connaissance pure et simple des choses — il en a été parlé précédemment, — mais de la connaissance éternelle que Dieu en a eue, l'existence réelle des êtres en Dieu étant exclue [2].

La réponse de saint Bonaventure est claire : les choses sont connues de Dieu de toute éternité ; avant d'exister dans le temps, elles existaient depuis toujours dans leur auteur. Cette vérité est énoncée et prouvée d'une manière générale dans le passage suivant : « Comme la puissance divine est capable de produire par elle-même toute chose, ainsi la lumière divine est capable de tout exprimer. Et parce qu'exprimer est un acte intrinsèque, il est éternel : et parce que l'expression est une similitude, l'intelligence divine, exprimant par sa vérité souveraine toute chose éternellement, a en elle de toute éternité les similitudes exemplaires qui ne se distinguent pas d'elle, mais sont ce qu'elle est elle-même essentiellement [3]. »

1. « Dicendum, quod in divinis est considerare essentiam, quae est communis ut communis et absoluta, est considerare proprietates, et est considerare commune ut in relatione ad propria. Primum dicitur in omnimoda absolutione ; secundum, scilicet proprietas, dicit relationem ad personam ; tertium dicit relationem ad res ; et illa appropriata significant Deum ut causam. — Cum ergo quaeritur, utrum res sint in Deo ratione essentiae, vel personae ; dicendum, quod proprie loquendo nec sic nec sic, sed sunt in Deo ut in causa, et sic ratione appropriatorum, quae sunt essentialia considerata in personis » *I Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, concl. — I, 622b. Cfr. Alex. Hal., *Summa theol*, n. 175, VI, p. 260b.

2. « Dupliciter est loqui de connotato : aut quantum ad esse proprium, aut in quantum connotatur. Quantum ad esse proprium verum est, quod temporale est... ». *De Scientia Christi*, q. 3, ad 18. — V, 16a.

3. « Sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere ; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus ; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter. » *Ibid.*, q. 2, concl. — V, 9a.

On reconnaît dans cet argument les formules coutumières du Docteur Séraphique ; dans l'argument suivant, également, il mettra en avant un des aspects favoris de sa spéculation sur Dieu exemplaire. La cause première, dit-il, est à la fois première et immédiate. Parce qu'elle est cause première, elle ne reçoit rien d'ailleurs ; parce qu'elle est cause immédiate, elle est entièrement en acte. Comme cause première Dieu peut tout ce qu'il veut ; comme cause entièrement en acte, sans aucun mélange de puissance, il peut tout exprimer, tout *dire*. Or, ce *dire* ne peut s'appliquer à une réalisation immédiate des choses, Dieu ne faisant pas tout à la fois ; il s'agit donc d'un *dire* intérieur, c'est-à-dire d'un acte intrinsèque, par lequel de toute éternité Dieu produisait les choses, pour ainsi parler, en lui-même, et se proposait de les réaliser dans le temps [1].

Quant aux arguments que saint Bonaventure présente là où il traite ce sujet *ex professo*, il faut, pour les comprendre, se souvenir toujours qu'il s'agit de l'existence des choses avant le temps ; sinon il serait parfois difficile de suivre le fil de la pensée, subtile et profonde à la fois, qui se manifeste dans ces lignes. On s'en apercevra mieux lorsque nous exposerons ces arguments en détail ; nous préférons donc déjà, à cause de cette difficulté et aussi afin de mettre mieux en lumière le fond du débat, présenter d'abord les objections que voici.

1. Ce qui a été créé n'était rien avant d'être créé ; mais les créatures viennent à l'existence par voie de création ; elles ne sont donc rien avant d'être produites. Or, ce qui n'existe pas, n'est ni ici, ni là ; donc cela ne peut pas non plus se trouver en Dieu (avant le temps).

2. Ce qui est dans un autre est en lui ou par soi-même ou par quelque chose qui est de soi ; mais la créature ne peut elle-même se trouver dans la créateur, son essence se confondrait avec l essence divine ; elle ne peut pas non plus s'y trouver selon une de ses parties, rien d'elle n'étant éternel ; par conséquent, elle ne peut se trouver en Dieu (avant le temps).

3. Ce qui est en quelqu'un est en lui ou en acte ou en puissance. Mais la créature ne peut être actuellement en Dieu (cela contredirait l'hypothèse qui veut qu'elle n'ait pas d'existence réelle) ; elle y est donc en puissance. Or, tout ce qui est en puissance est sujet au changement en tant que cela est en puissance. Si donc la créature est en Dieu de toute éternité selon un être potentiel, elle s'y trouve soumise au changement. Ceci étant faux, il sera faux

1. « Causa prima et est prima et immediata ; quia prima, ideo nihil habet ab alio, sed omnia ab ea ; et est immediata, quia causa immediata nobilior est quam mediata. Quia ergo prima, ideo potentissima : ergo multa potest ; item, quia immediata, ideo est actualissima, quia causa immediata in actu est ; est etiam actualissima, eo quod immediata, quia actus immediatior est quam potentia. Non autem est actualissima secundum efficientiam sive secundum actum extrinsecum, quia non facit statim quidquid potest ; ergo est actualissima secundum actum intrinsecum, qui est dicere. Unde ab aeterno dixit hoc fiendum, et hoc in tempore. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 10. — V, 386a.

aussi de dire qu'elle se trouve en puissance en Dieu, comme il est faux de dire qu'elle s'y trouve en acte ; elle n'y est donc d'aucune façon.

4. Si l'on dit que la créature est *en* Dieu parce qu'elle est *de* Dieu (cela dépendant de ceci), comme elle ne peut être de Dieu de toute éternité, elle ne sera pas, non plus, en Dieu, ou dans la puissance divine, de toute éternité [1].

Ces objections sont nettes et spécieuses, et leur solution suppose plusieurs principes importants que nous avons déjà posés, à savoir : que les créatures ne se trouvent en Dieu que par leurs similitudes ; qu'elles ne sont quelque chose de Dieu qu'autant que Dieu est leur exemplaire ; qu'elles y sont entièrement en acte et ne dépendent en rien, ni pour leur être, ni pour leurs propriétés, des choses *ab extra*.

Ces principes permettent de résoudre facilement la première et la deuxième objection, surtout si l'on tient compte de ce que nous avons rappelé plus haut au sujet des manières d'être en Dieu [2]. Quant à la difficulté qui se fonde sur l'immutabilité des choses en Dieu, elle s'évanouit si on se souvient qu'il n'y a d'immuable que ce qui est en acte en Dieu ; ce qui peut être produit par Dieu est changeable, en ce sens que cela peut avoir un mode d'existence extérieure, différent, par conséquent, du mode d'existence actuel [3]. On pourrait dire encore que le possible, si on le compare à la puissance divine qui est immuable, est immuable lui-même ; mais si on le compare à la chose par lui signifiée, il doit être considéré comme changeable [4]. Par ailleurs, quoique l'acte de création ne pût être *ab aeterno*, la puissance de créer, du moins, elle, est éternelle ; ce qui réduit à néant la dernière objection [5].

Mais considérons encore un instant les arguments positifs. Le premier, qui commence par un *a pari* et continue par un *a fortiori*, a deux parties distinctes. Celui qui fait une chose, s'il sait ce qu'il fait, agit par la simili-

1. « Contra : 1° Quod exit per creationem omnino nihil est, antequam creetur ; sed creaturae sic exeunt : ergo omnino nihil sunt, antequam producuntur. Sed quod non est nec est hic nec ibi : ergo non est in aliquo, et ita nec in Deo.

2° Item, quod est in aliquo est in illo vel secundum se, vel secundum aliquid sui ; sed res non est in Deo secundum se, quia tunc essentia rei esset in Deo ; nec secundum aliquid sui, quia nihil de ipsa est aeternum, sed totum ex tempore : ergo, etc.

3° Item, quod est in aliquo est in illo secundum esse actuale, vel potentiale ; sed creatura non est in Deo secundum esse actuale, quia tunc actu esset : ergo si est in Deo, est secundum esse potentiale. Sed omne esse potentiale, secundum quod huiusmodi, est permutabile : si ergo creatura ab aeterno est in Deo secundum esse potentiale, ab aeterno est in Deo secundum esse mutabile. Sed hoc est falsum : ergo et primum.

4° Item, si creatura dicitur esse in Deo, quia potest esse a Deo : ergo cum ab aeterno esse a Deo sit impossibile, non erit creatura ab aeterno in Deo ratione potentiae. » *I Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, ad oppos. — I, 620ab.

2. Voir p. 25 suiv. et 64.

3. « Quod obiicitur : quod est in Deo est immutabile ; dicendum, quod hoc est verum de eo quod est actu in Deo ; sed quod potest produci a Deo est mutabile. » *Ibid.*, ad 3. — I, 621b.

4. « Vel dicendum, quod possibile habet comparationem ad divinam potentiam, quae est immutabilis, et sic est immutabile ; vel ad connotatum temporale extra, et sic habet esse mutabile. » *Ibid.*

5. « Quamvis actus creandi non potuerit esse ab aeterno, tamen potentia creandi fuit in Deo. » *Ibid.*, ad 4. — I, 621b.

tude de la chose qu'il veut faire, similitude qu'il doit avoir dans son esprit. Or, une chose se trouve dans l'esprit parce que sa similitude s'y trouve : elle doit aussi, par conséquent, se trouver en Dieu, pour la même raison. Si l'on objectait que, puisque l'exemplaire de la chose en Dieu ne fait pas partie de la chose, on ne peut pas dire non plus que celle-ci se trouve en Dieu, on répondrait que l'exemplaire qui est raison de connaissance et de production d'une chose en contient l'être plus que l'exemplaire ou la similitude produite par la chose dans l'âme. Si donc, en raison de l'exemplaire produit par la chose dans l'âme, cette chose est *dans* l'âme, à plus forte raison faut-il dire qu'elle est en Dieu en raison de l'exemplarité qui produit. L'exemplaire divin représentait donc les choses *ab aeterno*, et ainsi les choses étaient en Dieu *ab aeterno* [1].

Le second argument continue, d'un point de vue différent, la comparaison donnée dans le premier. La similitude produite, telle qu'elle se trouve dans l'âme, n'est pas quelque chose (*aliquid*), mais elle est de quelque chose (*alicuius*) ; autrement dit, elle est un accident, non une substance. Au contraire, l'exemplaire par lequel Dieu connaît n'est autre chose que Dieu lui-même ; il est donc pleinement sa substance, par conséquent exemplaire de production, et celui-ci — ainsi que nous l'avons vu — contient les choses avant qu'elles ne soient : Dieu est donc exemplaire éternel [2].

Le troisième argument met également en relief la perfection de l'exemplaire divin. Si une chose peut venir de la matière, elle doit se trouver dans la matière ; et cependant elle ne se trouve pas totalement dans la puissance de la matière, mais bien plutôt dans celle de l'agent qui l'en fait sortir. Si, maintenant, les choses se trouvent dans la puissance divine d'une manière totale, elles s'y trouvent d'une manière plus parfaite que dans n'importe quel autre agent ; elles ne supposent donc aussi aucune manière préexistante ; ou, en d'autres termes, elles s'y trouvent de toute éternité [3].

Nous avons tiré nous-mêmes les conclusions du deuxième et troisième argument : il faut un certain effort de la pensée pour pénétrer entièrement la logique de saint Bonaventure à cet endroit. L'avons-nous exactement suivie ? Nous voulons l'espérer. Quoi qu'il en soit, retenons pour l'instant sa conclusion : les choses étaient en Dieu avant d'avoir existence dans le temps, et cela en vertu du principe général qui dit que la similitude en Dieu est acte

1. « Quia agens cognoscens agit per speciem rei, quam penes se habet ; sed res est in anima, quia similitudo eius est in ea : ergo et in Deo similiter. Si dicas, quod illud exemplar nihil est rei, ergo secundum illud non deberet dici, res esse in Deo ; contra : plus facit ad esse rei exemplar, quod est cognitivum et productivum, quam quod est productum a re : si ergo ratione exemplaris producti a re res est in anima, multo fortius debet dici in Deo esse ratione exemplaris producentis ; sed hoc ab aeterno : ergo. » *Ibid.*, fund 1. — I, 620a.

2. « Similitudo producta non est vere aliquid, sed alicuius : sed exemplar, per quod cognoscit Deus, vere est ipse Deus : ergo verius est exemplar rei in Deo quam in anima : ergo multo fortius res est in Deo quam in anima, et sic etc. » *Ibid.*, fund. 2. — I, 620a.

3. « Quia res potest exire de materia, res est in materia, et tamen non totaliter est in potentia materiae, immo agentis : ergo si res, quae sunt in potentia Dei, totaliter ibi sunt, multo fortius debent dici esse in ipso, et sic, etc. » *Ibid.*, fund. 3.

pur et ne doit en rien son existence à une abstraction faite sur les choses déjà existantes.

Nous savons, d'autre part, que Dieu est exemplaire souverainement expressif, qu'il exprime toutes les choses possibles et cela à un degré suréminent ; c'est donc à juste titre que figure parmi les propositions condamnées en 1241 [1] par les Maîtres de l'université de Paris celle-ci : *Il y a des vérités éternelles qui ne sont pas Dieu.* Il y a, faut-il dire au contraire, des vérités éternelles — toutes le sont ; mais elles ne sont éternelles que parce qu'elles ont leur exemplaire dans la Vérité éternelle qui est Dieu [2].

Corollaire. *Les choses n'ont pu exister de toute éternité.* Nous avons rencontré plusieurs fois sous la plume de saint Bonaventure l'affirmation explicite ou implicite que les choses n'ont pu exister de toute éternité. Nous n'avons pas à nous occuper ici spécialement de cette question [3] ; mais nous devons en dire cependant un mot, tant à cause de la relation qui existe entre ce sujet et celui que nous venons de traiter, que pour montrer comment saint Bonaventure fait usage de la théorie de l'exemplarisme pour en discuter un certain aspect.

Il rejette, tout d'abord, l'opinion de certains qui s'appuyaient sur l'existence éternelle des raisons en Dieu pour en conclure que le monde avait été créé de toute éternité. Puisque, en effet, disaient-ils, nos esprits sont unis aux lumières éternelles, de même que les choses avaient été conçues et décrites de toute éternité dans l'intelligence divine, de même aussi elles avaient été créées en ce monde *ab aeterno* ; et de même encore que le monde avait été représenté de toute éternité dans la pensée de Dieu, de même — s'imaginaient-ils — il avait été réalisé de toute éternité dans la matière [4].

Bien que saint Bonaventure ait d'abord semblé vouloir faire allusion dans ce texte uniquement à la théorie qui prétend que le monde a été créé *ab aeterno*, une double erreur paraît en réalité visée par l'écrivain, celle que nous venons de rappeler, et celle qui admet l'existence d'une matière coéternelle à Dieu, affirmant que cette matière a été organisée par Dieu de toute éternité.

Quant à la première erreur, à savoir que le monde a été créé *ab aeterno*, saint Bonaventure dit qu'elle est telle qu'il refuse de croire que jamais aucun

1. Au sujet de la date de la condamnation de ces articles et de la motivation de cette condamnation, cf. Callebaut, O.F.M., dans : *La France franciscaine*, juillet-sept. 1927, p. [1], suiv.

2. Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, in fine. — II, 547b. Ces maîtres spécialement nommés par saint Bonaventure sont Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris de 1228-1249, Odon le chancelier et Alexandre de Halès. Cf. *loc. cit.*

3. Voir à ce sujet : J. Krause, *Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum demonstravit*, Brunsbergae, 1890 ; S Belmond, *L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot*, dans les *Etudes franciscaines*, XXX (1913), spécialement p. 449-462.

4. « Et hoc est contra errores eorum qui credunt mundum ab aeterno creatum Quia enim mentes nostrae cognatae sunt aeternis luminibus, putant, quod sicut res productae sunt seu descriptae in arte aeterna ab aeterno, sic ab aeterno in isto mundo creatae sint ; et sicut mundus ab aeterno, descriptus est in arte aeterna, sic descriptum putant in materia. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 16. — V, 332a.

philosophe digne de ce nom ait pu l'admettre, parce qu'elle implique une contradiction manifeste [1]. Elle ne convient ni à la condition de la créature ni à l'excellence divine [2]. Saint Bonaventure résume son argumentation dans ces paroles du *Breviloquium* : « Le premier Principe, au delà duquel on ne peut remonter, doit être unique, et s'il produit le monde, il doit le produire *ex nihilo*, ne pouvant le produire de sa propre substance. Or, comme la production *ex nihilo* suppose l'être après le non-être de la part de la chose produite, et suppose également une puissance infinie de la part de celui qui produit, il est nécessaire de conclure que le monde a été fait dans le temps par une vertu infinie [3]. »

Saint Bonaventure n'est pas aussi catégorique vis-à-vis de la seconde opinion, et — moins sévère que d'autres [4] — il admettrait en sa faveur quelques semblants de raisons, si, par ailleurs, la foi n'excluait la possibilité même de l'hypothèse. Si on pose en principe, dit-il, que la matière est éternelle, il paraît logique et rationnel d'admettre aussi son organisation *ab aeterno*. Deux exemples, que suggère la doctrine de l'exemplarisme, font comprendre ce que nous voulons dire. La production du monde, nous le savons, est par mode de vestige. Or, supposons un pied éternel, et que la poussière que touchera ce pied soit également éternelle : rien n'empêchera le vestige du pied d'être coéternel au pied, et cependant ce vestige serait produit par le pied [5]. De cette manière, si la matière, ou principe potentiel, était coéternel à son auteur, qu'est-ce qui empêcherait le vestige, ou l'empreinte du créateur, d'être également éternel ? Cela semble, au contraire, convenable. Autre exemple très raisonnable : la créature procède de Dieu comme ombre, le fils procède de Dieu comme splendeur. Mais aussitôt qu'il y a lumière il y a splendeur, et aussitôt, également, il y a ombre si un corps opaque est interposé. Si donc la matière coéternelle à l'auteur est à lui comme un corps opaque, de même qu'il est raisonnable d'admettre l'existence coéternelle du Fils qui est la splendeur du Père, de même il paraît raisonnable d'admettre que les créatures, qui sont l'ombre de la lumière suprême, soient éternelles. En tout cas, cette solution est plus conforme à la raison que l'af-

1. « Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem... ; et ideo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. » *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 1, q. 2, concl. — II, 22ab.

2. « Quoniam igitur non conveniebat naturae ipsius creaturae aeternitas, nec decebat, Deum alicui hanc nobilissimam conditionem donare : ideo divina voluntas... produxit non ab aeterno, sed in tempore. » *Ibid.*, ad 5. — II, 23b.

3. « Quoniam igitur primum principium, in quo est status, non potest esse nisi unum solum ; si mundum producit, cum non possit ipsum producere de se ipso, necesse est, quod producat ex nihilo. Et quia productio ex nihilo ponit esse post non-esse ex parte producti, et immensitatem in virtute producente ex parte principii, cum hoc sit solius Dei ; necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate. » *Op. cit.*, p. II, c. I. — V, 219ab. Voir le développement des preuves contre la création *ab aeterno*, *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 1, q. 2, fundamenta. — II, 20b seq. Cf. également Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 183.

4. Voir page suiv., n. 1.

5. Cf. S. Augustin, *De Civ. Dei*, lib. X, c. 31. — PL, XLI, 311.

firmation contraire, à savoir que la matière a été éternellement imparfaite, sans forme ou influence divine, comme quelques philosophes l'ont pensé ; et c'est même tellement plus raisonnable que le plus excellent d'entre les philosophes, Aristote, est tombé dans cette erreur, ainsi que le disent les Docteurs, les commentateurs et ses propres paroles [1].

Telle est l'interprétation bénigne que saint Bonaventure donne du sentiment d'Aristote. En regard de cette théorie, l'erreur des platoniciens qui admettaient l'existence d'un triple principe : Dieu, la matière et les idées séparées — la matière étant éternelle et sans forme, que lui donnèrent seulement les idées — l'erreur des platoniciens, disons-nous, lui paraît beaucoup plus vile, *multo vilior* [2].

Nous n'avons pas besoin de rappeler, au sujet de cette question, le sentiment du Docteur Angélique ; il est universellement connu [3]. Alexandre de Halès n'avait pas eu d'autre doctrine que celle de saint Bonaventure [4], et toute l'Ecole franciscaine a suivi sur ce point la direction donnée par ses chefs [5].

1. « Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo est per modum vestigii. Unde si pes esset aeternus, et pulvis, in quo formatur vestigium, esset aeternus ; nihil prohiberet intelligere, vestigium pedi esse coaeternum, et tamen a pede esse, vestigium. Per hunc modum, si materia sive principium potentiale esset coaeternum auctorit quid prohibet ipsum vestigium esse aeternum ? immo videtur congruum. — Rursus aliud exemplum rationabile. Creatura enim procedit a Deo ut umbra, Filius procedit ut splendor ; sed quam cito est lux, statim est splendor, et statim est umbra, si sit corpus opacum ei objectum. Si ergo materia coaeterna est auctori tanquam opacum ; sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, coaeternum : ita rationabile videtur, creaturas sive mundum, qui est umbra summae lucis, esse aeternum. Et magis rationabile est quam suum oppositum, scilicet quod materia fuerit aeternaliter imperfecta, sine forma vel divina influentia, sicut posuerunt quidam philosophorum ; et adeo rationabilius ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles, secundum quod Sancti imponunt, et commentatores exponunt, et verba eius praetendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit. » *II Sent.*, d. 1, p. I, a 1, q. 2, concl. — II, 22b. Matthieu d'Aquasparta n'admet pas aussi facilement la valeur des exemples qu'apporte dans ce texte saint Bonaventure. Ainsi, au sujet du premier, celui du pied et du vestige, il fait remarquer « quod et illud exemplum deficit, quoniam impressio vestigii a pede naturalis est nec etiam est de nihilo ». Voir la *quaestio disputata* publiée par le R. P. E. Longpré, O.F.M., dans les *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1926-1927, p. 305, ad 6. De même l'exemple tiré de la lumière ne trouve pas grâce à ses yeux : « Exemplum de lumine nihil ad propositum, quoniam productio luminis ex luminoso naturalis est et de nihilo, sed est originaliter de ipso luminoso secundum Augustinum. » *Loc. cit.*

2. « ... eliditur error tertius Platonicorum, qui dixerunt, principia mundi tria esse aeterna, scilicet Deum, materiam et exemplar... Et iste error est multo vilior quam error Aristotelis, qui posuit, ab aeterno materiam fuisse perfectam sua forma. » *Ibid.*, dub. 2. — II, 37ab.

Il est intéressant de remarquer la déférence avec laquelle saint Bonaventure traite Aristote dans le *Commentaire sur les Sentences*, et spécialement dans le texte cité, et l'indignation avec laquelle il parle de lui dans l'*In Hexaëmeron* (coll. 6, n. 4. — V, 361. Voir plus haut, page 41 ss.) postérieur d'une vingtaine d'années. C'est qu'entre temps s'était engagée la lutte entre les tenants de l'ancienne Ecole augustinienne et celle qui, avec saint Thomas, commençait à affirmer ses principes avec conviction. On pourrait, d'ailleurs, se demander si saint Bonaventure ne donne pas dans l'*In Hexaëmeron* une interprétation d'Aristote différente de celle qu'il propose dans les Sentences.

3. *Summa theol.*, q. 46, a. 2.

4. « Licet res temporales ut sunt in causa, aeternaliter sint, non tamen secundum se sunt in aeternitate. » *Summa theol.*, I, n. 177, p. 262b. *Ibid.*, n. 64, ad 2, p. 96a.

5. Cf. E. Longpré, O. F. M., *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta*, dans : *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, année 1926-1927, p. 269-270. Le même auteur, dans son article sur *Raymond Lulle* dans le *Dict. de Theol. cath.*, fasc. LXXIV. col. 1120 suiv.

§ 3. — *De la vérité que les choses ont en Dieu.*

Comme nous l'avons dit, nous étudions dans ce chapitre la manière d'être des idées en Dieu. Déjà résolue en ce qui concerne la durée, nous devons maintenant envisager cette question relativement aux qualités les plus nobles que les choses puissent posséder, à savoir la *vérité* et la *vie*. Cette étude nous permettra de saisir plus parfaitement l'inséparabilité foncière des raisons éternelles d'avec l'essence divine, et nous montrera que c'est réellement en Dieu que les choses ont leur être vrai et plein [1].

Donc, si nous nous posons d'abord la question au sujet de la vérité que les raisons éternelles ont en Dieu, il faut bien remarquer qu'il ne s'agit pas de savoir si elles sont vérité ou non ; nous le savons : elles sont la vérité même, et la *ratio intelligendi* de toutes les choses. Mais nous voulons comparer la vérité que les choses ont en Dieu avec celle qu'elles possèdent dans leurs autres modes d'exister.

Il faut se rappeler, à cet effet, que les choses ont une triple existence : dans l'exemplaire éternel, dans l'intelligence créée et dans l'univers [2]. En outre, le mot *vérité* peut avoir une double signification : d'une part, il peut désigner l'entité de la chose, selon ce que dit saint Augustin : le vrai est ce qui est [3] ; d'autre part, la vérité peut être considérée comme la lumière expressive dans la connaissance intellectuelle, et c'est dans ce sens que saint Anselme prend ce terme lorsqu'il dit que la vérité est la rectitude perceptible par le seul esprit [4]. Si on entend par vérité l'entité de la chose, cette vérité est raison de connaissance éloignée ; si, au contraire, on entend par là la lumière de l'intelligence, elle est raison de connaissance prochaine et immédiate [5]. Dans l'exemplaire éternel et dans l'intelligence créée, les choses se trouvent selon leur similitude ; dans le monde, elles se trouvent avec leur entité propre [6].

Si, maintenant, nous nous demandons où les choses possèdent plus de

1. Saint Bonaventure traite d'abord de la question : *Utrum omnia sint in Deo vita.* Il paraîtrait plus logique de parler en premier lieu de la vérité, dont la signification est plus générale que celle de vie. Mais, comme nous allons le dire tout à l'heure, le mot de vérité est pris ici dans un sens *relatif*. Dans son sens absolu la question a déjà été envisagée précédemment (Voir plus haut page 25 ss.). Il en est autrement de la vie des choses en Dieu ; aussi saint Bonaventure ne la considère-t-elle ici que d'une manière absolue.

2. « Triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari aeterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, concl. — I, 625b. Voir plus haut, p. 19, n. 1.

3. *Soliloq.*, lib. II, c. 5, n. 8. — PL, XXXII, 889. Cf. p. 27, n. 1.

4. *De Veritate*, c. 2. — PL, CLVIII, 480. Cf. p. 27, n. 2.

5. « Veritas dupliciter dicitur : uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus in Soliloquiis, « quod verum est id quod est ». Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus in libro de Veritate, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis'. Primo modo veritas est ratio cognoscendi, sed remota ; secundo modo est ratio cognoscendi proxima et immediata. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

6. « In exemplari aeterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem ; in ipso mundo secundum entitatem propriam. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, concl. — I, 625b.

vérité, cette question peut encore s'entendre de deux manières : ou bien l'on peut comparer une seule et même chose à elle-même dans ses divers modes d'existence, de sorte que le sens sera — pour donner un exemple — : où la pierre a-t-elle un être plus vrai, dans celui qui la connaît et la produit ou en elle-même ? Ou bien on peut comparer la chose à sa similitude, et le sens de la question sera : laquelle des deux a un être plus vrai et plus noble, la chose ou la similitude [1].

Si l'on pose la question de la première façon, il faut convenir que tout être a plus de vérité en son propre genre qu'en Dieu, une chose étant avec plus de vérité là où elle est *simpliciter* que là où elle n'est que *secundum quid* ; là où elle se trouve selon ses principes intrinsèques et prochains que là où elle n'est que selon sa similitude. Or, en Dieu les êtres ne sont que *secundum quid* et selon leur principe extrinsèque et leur similitude, tandis que dans l'univers ils existent en leur genre, *simpliciter*, selon leurs principes intrinsèques et leur entité propre. De ce point de vue, par conséquent, les choses ont plus de vérité en elles-mêmes qu'en Dieu [2]. Mais si nous comparons la chose à sa similitude, il faudra dire que la similitude de la chose a plus de vérité et plus de dignité en Dieu que la chose n'en a en elle-même, en son propre genre. Le degré de cognoscibilité et le degré d'être sont corrélatifs, en effet ; or, en Dieu, les créatures sont connues avec plus de vérité qu'en elles-mêmes ; elles y ont donc aussi un être plus vrai [3]. Ce qui, d'ailleurs, se trouve

1. « Quando ergo quaeritur, in quo sunt verius (res), hoc dupliciter potest quaeri : aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum divèrsum modum existendi, ut sit sensus : ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente vel producente, vel cum est in se... Alio modo potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus quaestionis : quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo ? » *Ibid.*

2. « Cum ergo dicitur, quod veritas magis salvatur in ipsa rei entitate quam in similitudine ; verum est de veritate primo modo (*scil.* secundum quod est entitas rei) ». *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

« ... et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaeque res in proprio genere quam in Deo, sicut probant rationes ad hoc inductae. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, concl. — I, 625b.

Ces *rationes* sont celles que nous avons indiquées, à savoir :

« 1° Verius est res ubi est simpliciter, quam ubi est solum secundum quid ; sed in Deo solum dicitur esse secundum quid... sed in proprio genre simpliciter : ergo ibi verius.

2° Item verius est res, ubi est secundum principia intrinseca et proxima, quam ubi est in principio extrinseco et remoto ; sed res in mundo sunt secundum principia intrinseca, in Deo autem ut in principio extrinseco : ergo, etc.

3° Verius est res, ubi est secundum propriam entitatem, quam ubi solum secundum similitudinem ; sed in Deo est homo et lapis et alia secundum similitudinem : ergo, etc. » *Ibid.* — I, 625ab.

3. « Et hoc modo (si comparatur res ad suam similitudinem) simpliciter concedendum, quod similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo ratione eius quod est ; quia est ipse Deus. » *Ibid.*, concl — I, 625b-626a.

« *Unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem* ; sed creaturae verius cognoscuntur in Deo quam in proprio genere : ergo et verius sunt in Deo. » *Ibid.*, arg. 2. pro parte affirm. — I, 625a.

Relativement à la majeure : « Unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem », saint Bonaventure avertit de la prendre dans son vrai sens. Il ne serait pas exact, en effet, de dire d'une manière générale que la chose a un être plus vrai là où elle est mieux connue, ainsi que le disaient les platoniciens (cf. *Op. S. Bonav.*, t. I, p. 626, n. 3). On peut connaître ce qui n'existe pas. De même, donc, que *connaître* n'entraîne pas *être* et *connaissance vraie*

en une autre chose y est selon le mode de celle-ci. Mais Dieu est infiniment plus noble que le monde : les choses ont donc en lui un être infiniment plus noble et plus vrai qu'en elles-mêmes [1] ; d'autant plus qu'en vertu du même principe elles sont déjà d'une manière plus excellente dans l'intelligence créée qu'elles ne sont en elles-mêmes ; non en raison de ce qu'elles sont, mais de ce en quoi elles se trouvent [2].

On ne peut guère s'exagérer l'importance des lignes qui précèdent. La doctrine qu'elles contiennent et qui met en relief l'excellence divine et l'excellence des choses en tant qu'elles existent en Dieu, est une des idées maîtresses de la théologie bonaventurienne, spécialement de la théorie de l'exemplarisme. Nous l'avons déjà signalée ; nous la rencontrerons encore particulièrement lorsqu'il s'agira de savoir pourquoi notre esprit ne trouve pas la vérité entière dans la créature ou en lui-même, et pourquoi il doit, pour l'atteindre, monter plus haut, vers Dieu, en qui les choses ont leur être vrai, dans le sens parfait du mot.

Par ailleurs, la pensée de saint Bonaventure sur ce point concorde parfaitement avec le sentiment du Docteur Angélique. « Quand on parle de plus de vérité, dit celui-ci, on peut entendre soit la vérité de la chose, soit la vérité de prédication. S'il s'agit de la première, alors il faut dire, sans aucun doute, que les choses ont plus de vérité dans le Verbe qu'en elles-mêmes [3]. » Saint Thomas s'exprime dans le même sens en un autre endroit : « Les choses ont plus de vérité *simpliciter* dans l'intelligence divine [4] » ; et encore : « Être ceci (*esse hoc*), les choses l'ont davantage en leur propre nature que dans l'intelligence divine [5]. »

Remarque. — Dans ce qui précède, il n'a pas été fait mention de la comparaison que l'on peut faire entre la vérité de la similitude des choses en notre esprit, et la vérité de la similitude des choses en Dieu. L'une et l'autre expriment, en effet, la vérité des êtres. Mais le principe de solution de cette ques-

n'entraîne pas nécessairement *être vrai*, de même *connaissance plus vraie* n'entraîne pas *être plus vrai*. Lorsqu'on dit qu'une chose est par rapport à la connaissance ce qu'elle est par rapport à l'être, cela doit s'entendre dans ce sens que les mêmes principes qui sont principes d'être sont aussi principes de connaissance, avec cette différence, pourtant, que les principes d'être donnent l'être par eux-mêmes ; ils ne la donnent que par leurs similitudes. C'est du pur aristotélisme. Cf. *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 2. aff. — I, 626ab.

1. « Item, « omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est » ; sed Deus est in infinitum nobilior mundo : ergo in infinitum nobiliori et veriori modo sunt res in Deo quam in universo. » *Ibid.*, arg. 3. aff. — I, 625a.

2. « Adhuc similitudines rerum in intellectu creato verius et nobilius habent esse quam res in universo, ut dicit Augustinus de Trinitate, non ratione eius quod sunt, sed ratione eius in quo, quia sunt nobiliori et spiritualiori modo similitudines in intellectu cognoscente, quam sint ipsae res in mundo contentae. » *Ibid.*, concl. — I, 626a.

Voici le texte de saint Augustin auquel fait allusion saint Bonaventure : « Melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicuti animus est. » *De Trinitate*, lib. IX, c. 2, n. 16. — PL, XLII, 969. Cf. S. Anselme, *Monologium*, c. 36. — PL, CLVIII, 189.

3. *De Veritate*, q. 4, a. 6, corp.

4. *Summa theol.*, q. 18, a. 4, ad 3.

5. *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3, ad 2.

tion a été donné plus haut, lorsque nous avons comparé l'idée telle qu'elle est en Dieu avec l'idée telle qu'elle est en nous [1]. Il n'est donc pas nécessaire d'y revenir ici.

§ 4. — *De la vie que les choses ont en Dieu.*

Nous savons que les choses sont vérité en Dieu ; nous devons dire encore qu'elles y sont vie. Il est facile de constater, en lisant le texte qui sert de base chez saint Bonaventure à cette question, que l'occasion des développements qui vont suivre est donnée par le verset bien connu de l'évangile selon saint Jean : *Quod factum est in ipso vita erat*, la ponctuation étant faite selon l'usage de plusieurs manuscrits anciens, ponctuation qu'admettait en particulier saint Augustin [2]. L'exégèse de ce texte fournit à saint Bonaventure l'occasion de nous dire ce qu'il entend par l'expression *vivre en Dieu*, et de faire une remarque qui a une grande importance dans la considération du mode d'existence des choses en Dieu.

D'après saint Augustin [3], toutes les choses sont en Dieu sous forme de similitudes ou raisons par lesquelles Dieu les connaît. Ces raisons sont dites vivre en Dieu parce que, d'abord, elles sont dans une substance vivante, en tant que vivante ; et, ensuite, parce qu'elles sont raisons d'intelligence et que faire acte d'intelligence est produire un acte vital. Ceci permet même de dire qu'elles vivent dans l'esprit de l'artiste créé ; en Dieu, toutefois, l'artiste divin, elles ont droit à être appelées *vie* tout court, parce qu'en lui la raison d'intelligence et l'intelligence sont une seule et même chose [4].

Mais les choses qui sont en Dieu y ont un triple mode d'existence : elles s'y trouvent comme dans le principe qui les produit, l'exemplaire qui les exprime et la fin qui les conserve [5]. On peut donc les considérer soit du point de vue de la puissance, soit de celui de la connaissance, soit encore du point de vue de la volonté que Dieu a à leur égard. Duquel de ces points de vue sont-elles vie en Dieu ? Pas en tant qu'elles s'y trouvent comme en leur principe de production : puisque Dieu, en effet, produit tout de rien, elles ne peuvent être en lui ni vie ni autre chose. D'autre part, en tant que fin qui les conserve, Dieu ne les conserve par sa volonté qu'autant qu'elles existent déjà : et, de cette manière, les unes sont vie, les autres ne le sont pas, suivant

1. Voir p. 25 suiv.
2. *In Joan.*, tract. II, c. 1, n. 16 seq. — PL, XXXV, 1387 seq.
3. Cf. *op. cit.*, *loc. cit.* — Voir également : *83 Quaest.*, q. 46. — PL, XL, 29 seqq.
4. « ... ut dicit Augustinus..., omnes res, factae a Deo vel etiam possibiles fieri, habent rationes in Deo, per quas intelliguntur ; quae quidem rationes vivere dicuntur, quia sunt in substantia vivente, secundum quod vivens, et sunt etiam ratio intelligendi, qui est actus vitae : et ideo in artifice creato dicuntur vivere, sed in Deo non tantum dicuntur vivere, sed etiam ipsa vita, quia ipsa ratio cognoscendi in Deo est ipsa intelligentia. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, ad 4. — I, 624b. Sur le sens à donner à l'expression : *omnia in ipso vita erant*, cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I,n. 175, p. 259-260 ; pars. II, q. 3, m. 3, a. 2.
5. « Res tripliciter sunt in Deo, videlicet ut in principio producente, et sic sunt in ratione potentiae ; ut in exemplari exprimente, et sic sunt in ratione notitiae ; et ut in fine conservante, in ratione voluntatis. » *Ibid.*, concl. — I, 623b-624a.

qu'elles ont simplement l'être, ou que, avec l'être, elles possèdent encore le mouvement et parfois — comme c'est le cas pour l'homme — la vie.

Les choses ne sont vie en Dieu qu'autant qu'elles sont en lui comme dans l'exemplaire qui les exprime [1]. Or, l'expression est le propre de la vérité, de l'acte d'intelligence, et l'acte d'intelligence, ainsi que le dit le Philosophe, est une des quatre manifestations de la vie [2]. Donc, puisque faire acte d'intelligence est vivre, toute raison d'intelligence (*ratio intelligendi*) est raison de vie (*ratio vivendi*), et les choses étant en Dieu par leurs raisons d'intelligence y sont aussi par leurs raisons de vie. En d'autres termes, elles y sont vivantes, non pas d'une vie de participation, mais d'une vie essentielle [3]. Nous savons, d'ailleurs, que la vérité qui exprime n'est autre chose que l'essence divine elle-même. Celle-ci, outre qu'elle est vérité, est vie ; et comme les choses qui sont en Dieu ne sont autre chose que son essence, elles y sont également vie [4].

Cette conclusion s'applique à tout, sans exception, même aux possibles. Comme ceux-ci, en effet, sont représentés dans l'exemplaire divin avec la même perfection que les êtres appelés à l'existence, il n'y a aucune raison de les exclure de la vie en Dieu [5]. Probablement ce n'était pas là le sentiment de tous, car saint Bonaventure mentionne une théorie affirmant que seules les choses destinées à être réalisées étaient vie en Dieu. Car, disaient les tenants de cette opinion en s'appuyant sur un texte de saint Anselme [6], il n'y a de verbe que des choses qui sont, ou qui seront, ou qui ont été ; celles-là seules, par conséquent, sont vie en Dieu. Pour que l'on puisse affirmer d'une chose qu'elle est vie en Dieu, il faut que Dieu la puisse produire, la connaisse et la veuille produire [7].

1. « Primo modo — quia in principio producente — cum totum ex nihilo producat Deus, nihil omnino sunt, nec vita nec aliquid. Quia vero sunt in Deo tanquam in fine conservante cum conserventur secundum esse, quod habent, sic sunt quaedam vita, quaedam non. Unde quaedam tantum sunt, quaedam sunt et moventur, quaedam, ut homines, et sunt et moventur et vivunt. Quia vero sunt ut in exemplari exprimente, sic sunt in ipso vita » *Ibid.* — I, 624a. Cf. S. Thomas, *In Joannis evang.*, c. 1.

2. *De Anima*, lib. II, text. 13, c. 3.

3. « Intelligere est una differentia eius quod est vivere, cum vivere dicatur quadrupliciter secundum Philosophum : si igitur intelligere est vivere, ergo omnis ratio intelligendi est ratio vivendi. Sed res sunt in Deo secundum suas rationes intelligendi, ergo sunt in Deo viventes ; sed non per participationem : ergo sunt vita simpliciter. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, fund. 4. — I, 623a. — Cf. S Thomas, *Summa theol.*, I, q. 18, a. 3.

4. « Divina essentia est vita, ergo quod est divina essentia etiam vita est ; sed creatura in Deo est divina essentia, quia quidquid est in Deo est Deus : ergo est vita. » *Ibid.*, fund. 3. — I, 623a.

5. « Et quia non solum in illo exemplari exprimuntur entia, sed etiam omnia cognoscibilia Deo, ideo omnia sunt in Deo vita, quae in ipso sunt. » *Ibid.*, concl. — I, 624a.

6. « Eius enim quod non fuit, nec est, nec futurum est, nullum verbum esse potest. » *Monol.*, c. 32. — PL, CLVIII, 186. Voir l'explication de ce texte dans saint Thomas, *De Veritate*, q. 4, a. 7, c.

7. « Ad hoc voluerunt aliqui dicere, quod non omnia quae dicuntur esse in Deo, sunt in illo vita, sed ea solum, quae sic sunt in Deo ut disposita fieri. Et ratio huius est, quoniam verbum et vita dicunt actum et dispositionem. Et ideo dicit Anselmus, quoniam verbum non est nisi eorum quae sunt, vel futura sunt : et ideo ea solum sunt in Deo vita Et ideo dicunt, quod ad rationem dicendi vitam concurrit necessario, quod res sint in Deo quantum ad potentiam, notitiam et voluntatem producendi. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, concl. — I, 623b.

Saint Bonaventure rejette cette opinion en se fondant sur l'autorité de saint Augustin. D'après celui-ci, le Fils est l'*ars* du Père, plein de toutes les raisons vivantes [1]. Pour que cet *art* infini soit plein de toutes les raisons vivantes, il faut évidemment que ces raisons soient en nombre infini, ce qui suppose que les raisons des possibles s'y trouvent également, les raisons des choses créées étant toujours en nombre fini. Le même Père de l'Eglise affirme, d'ailleurs, qu'une raison est raison même si jamais rien n'est produit par elle [2]. Mais il est clair que la raison d'une chose vit dans l'esprit de l'artiste indépendamment de l'existence réelle de la chose, cette existence n'influant en rien sur la vie de la raison. Il n'y a donc aucun inconvénient à dire que toutes les raisons, même celles des possibles, sont vie en Dieu [3].

Mais, de même qu'il ne faut rien exclure de la participation de la vie en Dieu, de même faut-il accorder à l'exemplaire divin qu'il soit vie suivant toute l'étendue de son exemplarité. Etre exemplaire suppose deux choses : avoir connaissance de la chose à produire, et avoir la puissance de la produire ; l'exemplaire est à la fois *ratio cognoscendi* et *ratio producendi* [4]. Si donc nous disons que les choses sont en Dieu en tant qu'il est leur exemplaire, nous affirmons par là qu'elles y sont vie, non seulement en tant qu'elles sont en lui comme leur principe de connaissance, mais aussi en tant qu'elles s'y trouvent comme en leur principe de production, c'est-à-dire dans sa puissance [5].

Allons plus loin. Le fait d'affirmer que les choses qui existent en Dieu y sont vie ne doit pas seulement avoir pour résultat de nous montrer les perfections positives de cette existence supérieure ; il doit encore exclure de ces mêmes choses toutes les imperfections qui résultent de leur état comme êtres créés et sont incompatibles avec la perfection divine. D'ailleurs, la qualification de vivantes que nous leur attribuons est suggérée avant tout par la comparaison des idées exemplaires telles qu'elles sont en Dieu avec leurs copies imparfaites que sont les créatures [6]. La représentation d'une chose est loin d'être en tout point identique à la chose elle-même [7]. De par leur nature les

1. *De Trinitate*, lib. VI, c. 10, n. 11. — PL, XLII, 931.

2. *83 Quaest.*, q. 63. — PL, XL, 54.

3. « Sed hoc non potest stare secundum Augustinum. Filius enim, ut ipse dicit sexto de Trinitate, « est ars plena omnium rationum viventium » ; sed constat, quod non impletur nisi rationibus infinitis : ergo infinitae rationes rerum vivunt in Deo, ergo non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium. Et iterum Augustinus libro Octoginta trium Quaestionum dicit, quod « ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat » ; sed constat, quod ratio in mente artificis vivit, non quia res extra producitur : vivit enim, etiamsi res corrumpatur, et exterius esse omnino nihil facit ad vitam. Et ideo patet, quod non solum praesentia vel futura vivunt in Deo. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, concl. — I, 623b.

4. Voir plus haut, p. 22.

5. « Ad illud quod dicitur : ratione cuius res dicuntur in Deo vita... dicendum, quod ratione potentiae et notitiae simul, quia ista duo concurrunt ad rationem exemplaris ; non enim est exemplar Deus nisi eorum quae cognoscit et poteat. » *I Sent.*, *loc. cit*, ad 2 — I, 624a.

6. « Die Bestimmung Leben (wächst heraus) aus dem Vergleich der Idee mit dem Naturding. » Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 61.

7. « Res in illo exemplari repraesentantur ut sunt... ; tamen non oportet, quod ratio repraesentationis sit talis omnino, quale est repraesentatum... » *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 3. — I, 624b.

êtres sont soumis à certaines conditions dont doit les dépouiller l'esprit qui veut les contempler en leur exemplaire [1]. Déjà en vertu de sa causalité cet exemplaire exclut de leurs représentations en lui toute dépendance, toute contingence, toute erreur [2] ; parce que, ensuite, il est vie, il répugne à l'idée même de matérialité, de variabilité, de corruption. La vie n'est-elle pas, en effet, comme on le dit, *un acte spirituel et continu, venant d'un être stable et éternel* [3] ? Et ainsi les choses qui changent sont représentées en Dieu d'une manière immuable, les choses matérielles d'une manière immatérielle ; les possibles y sont en acte, et les choses divisibles y sont sans division. Il n'y a pas de différence en Dieu entre une montagne et un grain de mil, pas plus qu'il n'y en a en notre âme. Les accidents, à leur tour, y sont substance, leurs idées n'étant autre chose que la substance divine. Les choses corporelles y sont d'une manière spirituelle, les choses temporelles d'une manière éternelle, les choses distantes d'une manière non distante, les choses contraires d'une manière non contraire — comme les idées de blanc et de noir ; les choses périssables d'une manière non périssable. Ainsi les conditions défectueuses des créatures sont exclues de leurs exemplaires divins, et elles le sont par la vie divine dont ceux-ci participent [4]. Bien mieux que toute autre qualité, bien mieux que celles de sagesse et d'intelligence, cette qualité de vie exclut des idées toute imperfection et défaut [5].

En terminant ce paragraphe, nous pourrions, dans une certaine mesure, dire de la vie des idées en Dieu ce que nous avons dit de leur vérité [6]. Une fois de plus nous constaterions que saint Bonaventure a toujours Dieu présent dans la créature qu'il voit. Il aime à le contempler *riche* surtout de ces deux attributs de vérité et de vie qui transforment pour l'homme la créature vaine et passagère, la lui montrant en Dieu dégagée de tout ce qui l'amoindrit pour lui faire désirer de la contempler avec son auteur dans les idées éternelles.

1. « Aliquas proprietates habent (res) secundum existentias in mundo, quae non competunt eis, secundum quod sunt in Deo. » *Ibid.*, ad 4. — I, 624b.

2. « Quia ergo illa ars est causa, sequitur, quod in illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter ; quia rationes illae causae sunt, ideo incausatae ; et hinc est, quod causae sunt contingentium infallibiliter. Quod enim contingens est illic infallibiliter repraesentatur ; exprimit enim modum, qui accidit in re, infallibiliter, quia, secundum quod in se et apud se est, exprimit. Vera enim est contingentia a parte rei, et infallibilitas ex parte Dei. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 12. — V, 386a.

3. « Quoniam enim, vita est actus spiritualis et continuus, fluens ab ente quieto et sempiterno, perfecte dictum est, quod res sunt in Deo vita, ut per spiritualitatem excludatur corporeitas, per quietem variabilitas, per sempiternitatem corruptibilitas. » *I Sent., loc. cit.*, ad 4. — I, 624b. — Voir Pseudo-Denys, *De Div. Nom*, c. 7. — PG, III, § 2, 870 ; PL, CXXII, 1151-1152.

4. « Item (in illa arte est repraesentatio) mutabilium immutabiliter, materialium immaterialiter, quia illae rationes non sunt materiales ; possibilium actualiter, partibilium impartite, quia non est maior ratio montis quam milii, nec etiam in anima nostra ; accidentium substantialiter, quia illae rationes sunt substantia, quae est Deus ; corporalium spiritualiter ; temporalium sempiterne ; distantium indistanter, ut etiam patet in anima, quia situationes specierum non sunt in anima ; dissonantium indissonanter, ut ratio albi et nigri ; deficientium indeficienter, quia quidquid est ibi, vita vivit. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 13. — V, 386ab.

5. Cf. *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, ad 4. — I, 624 b.

6. Voir p. 74.

§ 5. — *Le mal et les choses imparfaites ont-ils leur exemplaire en Dieu ?*

Nous avons démontré précédemment que Dieu avait en lui les idées de toutes les choses et que toute chose existait en lui comme vérité et comme vie. En conséquence, nous avons exclu de cette existence supérieure tout défaut, quel qu'il soit, et, de cette manière, tout mal et toute imperfection. Mais avec saint Bonaventure, nous pouvons nous poser d'une façon plus précise la question de savoir dans quel sens il faut exclure de Dieu le mal et les choses imparfaites. Le Docteur Séraphique restreint le problème au mal moral ; et c'est avec cette limitation que nous le traiterons également ici, en premier lieu, nous réservant de parler ensuite de l'existence en Dieu des choses imparfaites.

Entendu dans le sens que nous venons de préciser et *secundum quod malum* [1], le mal n'est pas quelque chose, une réalité ; il n'est rien, parce qu'il n'est ni un être, ni un bien, mais une privation de bien. Mais, quoique le mal ou le péché ne soit rien en lui-même, il est cependant le mal de quelque chose ou de quelqu'un, c'est-à-dire de ce qui lui est opposé, le bien, et de celui en qui il se trouve [2].

Nous avons là la conception aristotélicienne du mal. Aristote, en effet, n'assigne au mal qu'un caractère purement négatif. Platon, au contraire, tout en excluant le mal de Dieu, lui avait encore assigné une existence indépendante comme force cosmique, cette force pouvant même contrebalancer la force du bien. La doctrine d'Aristote fut admise par les Pères de l'Église, notamment par saint Augustin [3]. Saint Bonaventure, nous venons de le voir, admet pleinement cette position [4], et voici l'explication qu'il en propose.

Il fait d'abord une distinction qui tranche la difficulté apparente du problème. « Il ne faut pas confondre, dit-il, la connaissance que Dieu a du mal et l'existence du mal en Dieu. Les êtres, d'une manière générale, sont connus de Dieu et sont en lui ; mais le mal, tout en étant connu de Dieu, ne se trouve pas en son essence. Il en est connu ; car, de même que ce qui est droit est juge de soi-même et de ce qui est oblique, ainsi la souveraine vérité et lumière et acte est raison de connaissance, non seulement de ce qui est vérité,

1. Cf. *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 1, concl. — I, 627b.

2. « Malum sive peccatum dupliciter potest accipi : uno modo abstractive, alio modo concretive. — Secundum autem quod malum dicitur concretive, sic concernit illud quod deformat, vel aliquam actionem, vel aliquam substantiam ; et sic dicitur malum res mala, utpote actio mala vel anima mala. Et hoc modo malum aliquid est et habet esse naturae... Contingit iterum loqui de malo sive de peccato abstractive ; et hoc modo malum sive peccatum in recto sive praedicatione formali non est aliquid, sed nihil, quia non est ens nec bonum, sed privatio boni. Quamvis autem malitia vel peccatum nihil sit in recto, in obliquo tamen alicuius est : et alicuius ut oppositi, et alicuius ut subiecti. — Alicuius ut oppositi, utpote boni ; malum enim est privatio boni... ; est etiam alicuius entis ut subjecti, quia est in aliquo ente.. » *II Sent.*, d. 34, a, 2, q. 3. concl. — II, 815a.

3. « Malum est deficere ab essentia et ad id tendere ut non sint. » *De mor. manich.*, lib. II, c. 2, n. 2. — PL, XXXII, 1346.

4. Cf. Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 66 suiv.

lumière et acte, mais encore de ce qui est obliquité, ténèbre et privation. Ainsi la lumière connaît par elle-même les ténèbres [1]. Entre être connu de Dieu et exister en lui, il y a donc une différence notable ; car, lorsqu'on dit qu'une chose est connue de Dieu, on entend par là qu'il en est la raison de connaissance comme exemplaire et par assimilation [2].

Cette dernière remarque va nous donner le principe de solution de la question proposée. Rappelons-nous, en effet, qu'*être en Dieu* suppose entre Dieu et la créature un certain rapport de causalité, et spécialement de causalité formelle ou exemplaire [3]. Or, entre Dieu et le mal, tout rapport de causalité est exclu ; de même toute assimilation, car assimilation et privation se contredisent [4], la privation comme telle n'étant assimilable à rien. Ni le mal ni l'erreur, par conséquent, n'ont une idée exemplaire en Dieu. Cependant leurs opposés, le bien et la vérité, peuvent avoir une similitude, de sorte que Dieu connaît par un seul acte le bien et le mal opposé au bien : le bien, selon sa raison d'assimilation, car il se trouve en lui comme en son exemplaire, il est connu par lui-même et par affirmation ; le mal, au contraire, quoiqu'il soit connu de Dieu, n'est pas en lui ; de plus, il n'est pas connu par son idée propre, mais par l'idée du bien dont il est la privation [5].

1. « Mala a Deo cognoscuntur, non tamen in Deo existunt secundum quod mala... Ideo, inquam, cognoscuntur, quia sicut, rectum est iudex sui et obliqui, sic summa veritas et lux et actus est ratio cognoscendi non tantum veritatem et lucem et actum, sed etiam obliquitatem, tenebram et privationem. Unde lux se ipsa tenebram cognoscit. » *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 1, concl. — I, 627b.

« Privatio igitur est malum... et tenebrosum », avait dit le Pseudo-Denys (*De Div. Nom.*, c. 4. — PG, III, § 32,731 ; PL, CXXII, 1145). Quant à la comparaison lumière-ténèbres, voir *op. cit.*, c. 7. — PG, III, § 2, 870 ; PL, CXXII, 1154. L'auteur, dans ce dernier passage, n'entend pas désigner le mal par les *ténèbres*, mais les choses créées, en général. Ces choses, dit-il, Dieu les connaît par lui-même, non par elles, comme la lumière connaîtrait par elle-même, et en se connaissant, les ténèbres. Alexandre de Halès avait déjà fait (cf. *Summa theol.*, n. 167, ad 2 ; p. 250b ; n. 170, resp., p. 253b) la transposition dont use ici saint Bonaventure — et que fera, à son tour, saint Thomas (cf. *Summa theol.*, I, q. 14, a. 10, corp.).

2. « Plus enim dicit esse in Deo, quam cognosci a Deo vel in Deo. Cum enim dicitur aliquid cognosci a Deo, per hoc intelligitur, quod Deus sit ratio cognoscendi illud ; sed cum additur, quod hoc sit in Deo, significatur, quod Deus sit ratio cognoscendi ut exemplar et per assimilationem. » *Ibid.*, ad 2. — I, 628ab.

3. Voir plus haut, p. 64.

4. Saint Thomas, dont la doctrine fondamentale est la même, ajoute cette belle réflexion : « Non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere ; cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit. » *De Veritate*, q. 3, a. 4, corp.

5. « Non sunt autem mala in Deo, quoniam illa dicuntur esse in Deo, ad quae cooperatur Deus secundum aliquod genus causae, et maxime secundum genus causae formalis et exemplaris ; malum autem non habet Deum pro causa, nec pro exemplari ; quia malum ratione malitiae dicit solum privationem, exemplar autem, secundum quod huiusmodi, dicit assimilationem. Quoniam igitur privatio, secundum quod huiusmodi, nulli est assimilabilis, hinc est, quod nec malum nec falsitas habet ideam in Deo ; suum autem oppositum est assimilabile. Unde cum uno et eodem cognoscat Deus bonum et malum sibi oppositum, bonum cognoscit secundum rationem assimilationis ; et ideo bonum est in Deo ut in exemplari et ut cognitum per se et per modum positionis. Malum autem, cum cognoscatur a Deo, non habet in ipso ideam, ideo non est in Deo, quamvis sit in Dei cognitione : quia, quamvis cognoscatur a Deo, non cognoscitur per ideam sui, sed boni, cuius est privatio. Et ideo dicitur cognosci per accidens et per privationem. » *I Sent.*, d. 36, a 3, q. 1, concl. — I, 627b-628a. — Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 170, p. 253b ; S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 15, a. 3, ad 1.

Et qu'on ne dise pas que se trouver dans la connaissance divine, c'est être en Dieu, parce que la connaissance de Dieu c'est lui-même. Il est vrai, sans doute, que la connaissance de Dieu est Dieu ; toutefois, elle signifie autre chose, à l'instar de la puissance et de la sagesse. De même, en effet, qu'il ne serait pas logique de conclure : telle chose est dans la connaissance de Dieu, donc elle est en sa puissance, de même ne peut-on conclure de la connaissance que Dieu a d'une chose à son existence en lui [1].

Saint Bonaventure emploie, à propos de la connaissance que Dieu a du mal, les désignations de *per accidens* et *per privationem*. Cela supposerait-il une imperfection dans la connaissance divine ? Nullement. Pour bien entendre ce *per accidens* et *per privationem*, il faut, pour chacune de ces expressions, faire une distinction opportune. La connaissance *per accidens* peut s'entendre de deux façons : soit de la part de celui qui connaît, soit de la part de la chose connue. Si nous parlons de Dieu, il ne saurait y avoir aucune connaissance *per accidens*, vu qu'il connaît tout par lui-même. Mais le mal est connu de Dieu *per accidens*, en ce sens que Dieu ne le connaît pas par lui-même, mais par son opposé, le bien. Il y a donc connaissance *per accidens* de la part de la chose connue, mais non de la part de Dieu [2].

De même ne peut-on admettre en Dieu une connaissance *per privationem* qui supposerait une imperfection de la faculté de connaître. Toute la *privation* et toute l'imperfection se trouve encore ici dans l'objet connu lui-même. Comme la lumière pourrait connaître les ténèbres, tout en restant lumière, le son le silence, tout en restant son, ainsi Dieu, acte pur, lumière et vérité, connaît les choses défectueuses sans contracter lui-même aucune imperfection [3].

Dieu ne connaît donc pas le mal par le mal, mais par son opposé, le bien. Un rapprochement pourra renforcer la démonstration précédente. Nous savons, en effet, que ce qui est en Dieu y est comme en son principe de production, ou dans son exemplaire qui l'exprime, ou dans sa fin qui le conserve [4]. Mais il est évident que Dieu ni ne produit le mal, ni ne le conserve ; *a pari*, faut-il conclure, ne s'y trouve-t-il pas comme en son exemplaire [5] ?

1. « Quamvis enim idem sit cognitio Dei quod Deus, tamen aliud connotat, sicut potentia et sapientia. Unde sicut non sequitur : est in Dei notitia, ergo et in potentia, immo est ibi accidens et consequens ; sic et in proposito. » *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 1. — I, 628a.

Le Pseudo-Denys disserte longuement sur les idées que saint Bonaventure développe ici, dans *De Divin. Nom*, c. 4. — PG, III, 716 seqq. ; PL, CXXII, 1137.

2. « Cognosci per accidens hoc est dupliciter : aut a parte cognoscentis, aut cogniti. In Deo nulla cadit cognitio per accidens a parte cognoscentis, quia omnia cognoscit se ipso ; tamen cadit a parte cogniti, quoniam aliquid cognoscit per similitudinem suam, ut bonum, aliquid per similitudinem sui oppositi ; et ita est ibi per accidens, non in decurrendo, sed in assimilando. Cum enim Deus cognoscit malum, non intelligitur assimilari ei, sed suo opposito. » *I Sent.*, *loc. cit*, ad 3 — I, 628b.

3. « Cognoscere per privationem est dupliciter : aut ita quod sit privatio in virtute cognoscente, sicut cognoscit aliquis silentium et tenebram per aurem et oculum, et sic ponit imperfectionem ; aut ita, quod sit privatio in cognito, non in cognoscente, sicut lux cognosceret tenebram, si haberet vim cognitivam, sonus silentium : et sic cognoscit Deus, quoniam est actus purus et lux et veritas. » *Ibid.*, ad 4. — I, 628b. Cf. *ibid.*, d. 6, dub. 4. — I, 131b.

4. Voir page 75.

5. « 'Omne quod est in Deo est ex ipso et per ipsum', ut dicit Augustinus... ; sed mala

Nous devons cependant encore une attention particulière à un autre argument dont on pourra sans peine deviner l'inspiration anselmienne. Plus une chose a de bonté — ainsi raisonne saint Bonaventure — plus elle est éloignée du mal. Mais Dieu est la souveraine bonté, de sorte qu'on ne peut rien imaginer qui ait une bonté plus grande. D'autre part, celui qui n'en a ni la vérité ni la similitude est plus éloigné du mal que celui qui en a au moins la similitude ; et celui en qui le mal ne se trouve pas du tout en est plus éloigné que celui en qui il se trouve de quelque façon. Le mal ne peut donc être en Dieu, puisque la plus grande distance possible qu'on puisse imaginer existe entre lui et le mal. Et cette plus grande distance possible consiste — nous le concluons des principes qui précèdent — à n'avoir même pas en soi la similitude du mal, à n'avoir le mal aucunement en soi, de quelque manière qu'on le puisse supposer. Par conséquent, le mal ne se trouve pas en Dieu et n'y a pas d'idée exemplaire [1]. Cet argument pose donc deux termes extrêmes : Dieu et le mal. Entre les deux il y a une distance telle qu'aucune communication n'est possible, distance qui ne peut exister qu'entre le Bien suprême et son opposé. Belle et grandiose conception vraiment, et digne du génie séraphique de saint Bonaventure. On ne pourrait reprocher à cet argument que sa complication apparente ; mais une fois qu'on l'a pénétré, on ne peut qu'en admirer l'architecture ingénieuse et élevée. Après cela nous concluons d'une manière générale en disant que le mal n'a pas d'idée exemplaire en Dieu [2].

Peut-on dire du moins que les choses imparfaites, en tant qu'imparfaites, existent en Dieu ? Poser la question de cette manière, c'est la résoudre, parce que l'imperfection comme telle est, elle aussi, privation, et, nous l'avons vu, la privation n'a pas d'idée correspondante en Dieu. Mais l'on peut se demander — et c'est dans ce sens que saint Bonaventure pose lui-même le problème — si les choses imparfaites telles que matière première, passion, etc., en raison de ce qui leur donne une réalité positive, existent en Dieu. Il s'agit donc uniquement d'imperfection relative.

Quelques philosophes, comme Platon, avaient pensé que les choses imparfaites, même à ne les considérer que comme telles, ne pouvaient se trouver en Dieu, ni être connues de Dieu par une idée propre à elles. Elles étaient connues, comme le mal, par l'idée de leur opposé : la matière par l'idée de forme, la passion par l'idée d'acte, la multitude par l'idée d'unité, et ainsi de suite. Ces penseurs ne tenaient pas compte de la part d'entité et de vérité que possèdent ces êtres imparfaits, et qui ne permettent aucunement de les comparer au

nunquam sunt ex Deo nec per Deum : Ergo nec in Deo. » *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 1, fund. 2. — I, 627a.

1. « Quanto aliquid melius est, tanto magis distat a malo ; sed Deus est optimus, quo nihil melius potest cogitari : ergo tanta distantia differt, quanta nulla maior potest cogitari. Sed magis distat a malo quod nec habet veritatem malitiae nec similitudinem, quam quod habet saltem similitudinem, et in quo nullo modo est malum, quam in quo aliquo modo est : ergo, etc. » *Ibid.*, fund. 4. — I, 627a.

2. Les raisons générales pour lesquelles saint Bonaventure nie l'existence en Dieu d'une idée exemplaire du mal se trouvent déjà chez Alexandre de Halès, comme on peut le voir : *Summa theol.*, I, n. 176, p. 260-261.

mal [1]. Cette opinion était, d'ailleurs, en contradiction avec la Bible, qui présentait l'univers avec tout ce qu'il contient comme l'œuvre de Dieu. Aussi les Pères ne l'admettaient-ils pas [2]. Saint Bonaventure lui même la rejette comme nous venons de le dire.

Distinguant ce qu'il y a dans les choses imparfaites de vérité et d'être d'avec ce qu'elles ont d'imperfection, il est facile de voir qu'en les excluant de Dieu, à ce dernier titre, il faut leur accorder, au premier point de vue, assimilation parfaite avec Dieu [3]. Remarquons, en effet, que l'idée signifie assimilation. Or, la première assimilation que les choses puissent avoir avec Dieu trouve son fondement dans l'être qu'elles participent. Tout ce qui, donc, possède une entité propre, qu'il s'agisse d'une chose composée, imparfaite, matérielle, patible, en acte ou en puissance, peut avoir sa similitude en Dieu et être produit par Dieu ; ce qui suffit pour que Dieu en soit exemplaire [4]. Prenons pour exemple l'humilité. Cette vertu peut être envisagée, soit comme une disposition qui nous fait garder une juste mesure, soit comme une disposition indiquant un défaut ou nous faisant nous soumettre aux autres. Dieu est exemplaire de cette vertu quant au premier aspect, mais non quant au second, car il n'y a en lui aucun défaut et il ne saurait avoir de supérieur [5]. Nous savons, d'ailleurs, que l'assimilation même la plus petite, même dans les conditions générales de l'être, suffit pour qu'il y ait similitude et pour que Dieu soit exemplaire d'une chose [6]. De plus, Dieu, exprimant les choses selon leur entité totale — sinon il ne les connaîtrait pas parfaitement — doit être

1. « Dixerunt aliqui, quod imperfecta non sunt in Deo, nec cognoscuntur a Deo per aliquam ideam propriam, sed per ideam suorum oppositorum, ut materia per ideam formae, passio per ideam actus, multitudo per ideam unitatis. — Sed illud stare non potest. Cum enim ista omnia dicant aliquam entitatem et ita veritatem, de necessitate aliquam assimilationem habent ad primam veritatem, et ita rationem exemplaritatis ; et ideo necessario sunt in Deo. » *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 2, concl. — I, 629ab. — Cf. scholion, t. I, p. 630.

2. Cf. Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 70.

3. « Cum quaeritur, utrum imperfecta habeant ideam in Deo, hoc dupliciter potest intelligi : aut ratione ipsius quod subest, aut ratione imperfectionis. Si ratione imperfectionis, cum imperfectio sit privatio, et privatio non dicat ens nec aliquid a Deo nec assimilabile, sic non habet ideam. Si autem ratione eius quod subest, sicut materia dicitur quid imperfectum, et materia aliquam essentiam dicit, sic habet ideam, sed non imperfectam, sed perfectam ; quoniam, sicut non viventium est idea vivens, et corporalium spiritualis, sic temporalium aeterna, et imperfectorum perfecta. » *I Sent.*, *loc. cit.*

4. « Idea... dicit assimilationem extra genus. Prima autem assimilatio est in ratione entitatis in Deo. Omne ergo quod de se dicit rationem entitatis, sive sit compositum, sive imperfectum, sive materiale, sive passibile, sive in actu, sive in potentia, potest Deo assimilari et produci ; et ideo habet esse in Deo. » *Ibid.*, 629b.

5. « Humilitas quantum ad hoc quod est completionis in ipsa, scilicet non excedere metas suas, exemplar habet in Deo ; quantum ad hoc autem, quod respicit defectum et subiectionem ad alterum, non habet exemplar in Deo, qui nullum habet defectum, nullum habet superiorem. » *De Perfectione evangelica*, q. 1, ad 11 et 12. — V, 124b. Nous parlerons plus tard d'une manière spéciale de l'existence en Dieu des vertus exemplaires ; cela illustrera abondamment ce que nous venons de dire

6. « Minima assimilatio sufficit ad rationem exemplaris. » *I Sent.*, *loc. cit.*, fund. 4. — I, 629a.

« Quamvis (materia, passio, diversitas, compositio) non habeant (assimilationem) in conditionibus specialibus, habent tamen in generalibus ; et hoc sufficit. Omnia enim habent rationem boni et pulchri et entis. » *Ibid.*, ad 3. — I, 629b.

exemplaire de tout ce que la chose contient. Or, la matière entre dans la composition des choses, et les choses imparfaites dans la composition de celles qui sont parfaites ; elles se trouvent donc également en Dieu [1].

On pourrait faire remarquer que toutes les choses de ce monde, quelque parfaites qu'elles soient, sont encore imparfaites à quelque point de vue ; ne seraient-elles en Dieu qu'en partie ? Saint Augustin insinue, d'une manière spirituelle, à son correspondant Nebridius ce qu'une telle supposition a d'inadmissible : « Si Nebridius, tel qu'il est, et l'univers entier sont composés de parties, Dieu, créateur de l'univers, ne pouvait pas ne pas avoir l'idée des parties [2]. » A un certain point de vue, même, les idées des choses imparfaites doivent être considérées comme ayant une certaine priorité sur l'idée des choses parfaites. Toute connaissance divine, en effet, est *a priori*. Donc, puisqu'en toute créature ce qui est imparfait apparaît d'abord et non ce qui est parfait, la matière avant la forme, ce qui est principe avant ce qui en découle, la partie avant le tout, Dieu connaissant les choses par *a priori*, il est nécessaire de dire qu'il connaît les choses imparfaites avant celles qui sont parfaites — et qu'il les connaît par leurs idées exemplaires [3].

En résumé, tous les êtres, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils ne soient pas essentiellement privation, ont quelque ressemblance avec Dieu, et Dieu est leur exemplaire et les a en lui. Ceci les distingue parfaitement de ce qui, comme l'erreur et le mal, n'est que pure privation et qui, perdant de ce fait la qualité d'effet et son pouvoir d'être assimilé, ne peut ni se trouver en Dieu, ni être de Dieu [4].

Scolie. *Doctrine de saint Bonaventure et de saint Thomas au sujet de l'idée de la matière première en Dieu.* On a remarqué, sans doute, que saint Bonaventure attribue à la matière une idée exemplaire parfaite en Dieu [5], et cela en raison de l'entité qu'elle possède. Pour notre philosophe il n'y a, au point de vue qui nous occupe, que deux catégories d'êtres (qu'on nous fasse grâce de cette contradiction *in terminis* !) : ce qui peut exister et ce qui ne peut pas exister. Tout ce qui est compris sous la première désignation a Dieu comme exemplaire ; tout ce qui rentre dans la seconde est essentiellement privation et n'a pas d'idée qui lui corresponde en Dieu.

1. « Divinum exemplar exprimit rem secundum totum, alioquin non perfecte cognosceret, ergo quidquid est de re, habet exemplar ; sed materia est de rei constitutione, et imperfecta de constitutione perfecti : ergo etc. (*scil.* ut sunt in Deo). » *Ibid.*, fund. 3. — I, 629a.

2. « Si igitur pars huius universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit ; non potuit universi conditor Deus rationem partium non habere. » *Epist. XIV*, n. 4. — PL, XXXIII, 80. — Cf. S. Bonav., *I Sent.*, *loc. cit.*, fund. 1. — I, 629a.

3. « Omnis cognitio divina est a priori : cum ergo in omni creatura prius cadat ratio imperfecti quam perfecti, ut materiae quam formae, principiorum quam principiati, partium quam totius, ergo per prius haec cognoscit Deus. Ergo si perfecta habent ideam in Deo, necesse est, quod habeant etiam imperfecta. » *I Sent.*, *loc. cit.*, fund. 2. — I, 629a.

4. « Quod autem dicit privationem hoc ipso amittit rationem veri effectus et rationem assimilationis ; et ideo falsitas et malitia ideam non habent nec sunt in Deo nec a Deo ». *Ibid.*, concl. — I, 629b.

5. « Sicut... materia aliquam essentiam dicit, sic habet ideam, sed non imperfectam, sed perfectam ». *Ibid.*

Sur ce point, saint Thomas a une doctrine bien différente. Il ne refuse pas radicalement toute idée en Dieu à la matière première [1] ; mais cette idée est imparfaite, s'il s'agit de la matière première elle-même, parce que cette matière n'a qu'un être potentiel [2]. Son être n'est parfait qu'autant qu'elle se trouve dans le composé, et, par conséquent, c'est par le composé seulement que Dieu en a une idée parfaite [3]. Le Docteur Angélique distingue donc en Dieu comme un triple degré de représentation : les idées parfaites des choses qui ont un être parfait en leur genre ; les idées imparfaites des choses qui n'existent que dans d'autres — la matière et les accidents rentrent dans cette catégorie [4] ; et, enfin, il n'y a aucune représentation des choses qui sont pure privation [5]. Il faut remarquer cependant que saint Thomas ne dit pas directement que la matière n'est connue que par la forme — théorie rejetée par saint Bonaventure — mais qu'elle est connue par l'idée du composé [6].

Nous saisirons facilement la raison de la divergence que nous constatons entre les deux Docteurs si nous nous rappelons le principe sur lequel l'un et l'autre se fonde pour attribuer ou pour dénier à la matière une idée exemplaire. Nous connaissons ce principe : les choses ne sont représentées en Dieu qu'autant qu'elles possèdent l'être. Or, pour saint Bonaventure, la matière première [7] a vraiment une entité propre ; en cela son sentiment est conforme à celui de son maître Alexandre de Halès [8] et de toute l'École franciscaine [9]. Duns Scot, en particulier, reprendra la même thèse et la soutiendra de toute la force de sa logique, en se réclamant explicitement du Docteur

1. « Cum materia prima a Deo sit, oportet ideam eius aliqualiter in Deo esse ; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo ». *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, ad 2. — Cf. *De Veritate*, q. 3, a. 5, ad 1.

2. « In se vero habet (materia) esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia ; et ideo perfectam rationem ideae non habet... » *Ibid.*

3. « Et ideo perfectam rationem ideae non habet (materia) nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur. » *Ibid.*

4. « Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo. » *Ibid.* — « Accidentia etiam perfectum esse non habent ; unde deficiunt a perfectione ideae. » *Ibid.*, ad 4. — Noter cependant la distinction importante que fait à ce sujet saint Thomas dans *De Veritate*, q. 3, a. 7, corp., entre les accidentia « quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur » et ceux « quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum ». Les premiers n'ont pas, en Dieu, d'idée distincte de celle de leur sujet ; les autres l'ont.

5. Voir note précédente, première partie.

6. « Unde proprie idea non respondet materiae tantum nec formae tantum ; sed composito toti respondet una idea » *De Verit.*, *loc. cit.*

7. Nous entendons la matière première dans le sens des scolastiques — appelée également métaphysique ou primo-prima — et non dans celui de saint Augustin (cf. *Conf.*, lib. XII, c. 7, n. 7. — PL, XXXII, 828-829) et de saint Bonaventure, dans certains endroits. La matière première pour ces deux Docteurs signifie alors la matière créée au premier jour de la Genèse ; selon saint Bonaventure, elle a été informée dès le début de la forme générale et commune, la lumière. — Cf. Gilson, *La Philosophie de saint Bonventure*, p. 263 suiv.

8. Cf. *Summa theol.*, I, proleg , p. XXXIV, n. 11.

9. Cf. P. Z. Van de Woestyne, O. F. M., *Cursus philos.*, t. I, p. 436 seqq. — Sur la doctrine de la matière et de la forme chez saint Bonaventure, voir *op. cit.*, p. 431, note 3, et *Op. omn. S. Bonav.*, t. II, p. 92, scholion ; K. Ziesche, *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura*, Philos Jahrb., 1900, p. 1-21. Il ne sera pas inutile de faire remarquer avec Gilson (*op. cit.*, p. 260) que la doctrine de saint Bonaventure sur ce point est difficilement saisissable.

Séraphique [1]. Saint Thomas, et les thomistes, en général, disent, au contraire, que la matière première est puissance et rien que puissance [2].

Nous touchons ici du doigt la nécessité de connaître le vocabulaire particulier de chaque auteur lorsqu'on veut établir une comparaison quelconque. D'accord sur les principes, ils divergent souvent dans la conclusion, parce que, à un certain moment, sous l'influence d'autres éléments, le problème change de face.

1. Cf. E. Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot*, p. 267.
2. Cf. P. Hugon, O. P., *Cursus phil. thom.*, 3a ed., II, pars I, p. 130.

CHAPITRE V

CARACTÉRISTIQUES DE LA THÉORIE DE SAINT BONAVENTURE SUR LES IDÉES EXEMPLAIRES

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de présenter sous un aspect aussi exact que possible la doctrine de saint Bonaventure sur la manière d'être des choses en Dieu. Peu nombreux sont les auteurs qui se soient attachés à l'étude de cette partie de son œuvre [1]. Un exposé de l'exemplarisme ne pouvait que donner la première place à cette théorie, et cela pour des raisons faciles à comprendre. C'est en nous tenant constamment à ce point de vue de l'exemplarisme que nous avons choisi les textes les plus suggestifs ; un complément d'exégèse pour certains d'entre eux n'aurait, sans doute, pas été sans profit pour l'intelligence parfaite du système ; mais en quelques pages nous ne pouvions pas tout dire.

Comme le lecteur l'aura remarqué lui-même, nous nous sommes abstenu, en général, de faire la critique des opinions de saint Bonaventure : d'abord, parce que, le plus souvent, elles n'appellent pas de réserve ; et, ensuite, parce qu'une critique de détail aurait fait s'étendre outre mesure notre travail. Nous croyons avoir cité les endroits des écrits du saint Docteur qui sont décisifs pour notre sujet ; seuls les textes sont capables de nous fournir une idée exacte d'une pensée qui se manifeste à la fois traditionaliste et personnelle ; c'est aussi la seule garantie efficace d'une interprétation objective. « C'est la récompense de l'histoire des idées, lorsqu'elle est impartiale, que de permettre à celui qui n'a voulu d'abord être que le serviteur des idées de s'en rendre à son tour le maître, et de philosopher [2]. » Qu'on nous accorde, à nous aussi, de *philosopher* quelque peu, ou, plutôt, de couronner les

1. Citons : Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, dont l'exposé, pas très long mais bon et exact, a cependant l'inconvénient d'avoir diminué outre mesure le tracé de la pensée de l'auteur qu'il étudiait au profit de la comparaison historique avec les systèmes anciens, même païens. Personne n'ignore ce que les rapprochements de ce genre cachent souvent d'incertain. — Gilson, dans sa *Philosophie de saint Bonaventure*, a un chapitre important (le IV^e^ : Les idées et la science divine) sur cette matière ; ses conclusions et aperçus généraux nous semblent définitifs et seront largement utilisés par nous. — Palhoriès, dans *Saint Bonaventure*, n'y consacre que quelques lignes, p. 86-87. — Nous ne parlons, évidemment, que des auteurs contemporains.

2. Gilson, *Revue d'Histoire franciscaine*, juillet 1924, p. 376. (Compte rendu du livre du P. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*).

chapitres qui précèdent par quelques pages de remarques générales, pages que réclament et la méthode et l'exacte interprétation de la pensée de saint Bonaventure.

La théorie des idées a une importance si considérable en elle-même [1], aussi bien que dans la pensée des grands docteurs chrétiens — pour ne pas parler de leurs lointains prédécesseurs de la philosophie païenne — qu'on ne saurait attacher une importance trop grande à la détermination de ce qui en fait la caractéristique chez les différents auteurs qui ont traité cette question.

Rappelons d'abord les idées maîtresses de cette doctrine telles que les expose saint Bonaventure.

Dans son système philosophique, l'idée appartient définitivement au genre de la similitude. Cette similitude, envisagée principalement comme moyen de production, s'appelle *ratio exemplandi* ou *exemplar*. Ni la similitude ni l'*exemplar* ne nuisent en rien à la simplicité divine : c'est Dieu lui-même qui est *ratio intelligendi* et *ratio exemplandi*, et il est — de par son essence — l'exemplaire de toute la création et de toutes ses parties. Se trouvant en lui, sans se distinguer de lui, les idées participent à la perfection de l'être éternel qui est vérité et vie, de sorte que, suivant une parole que saint Bonaventure aime à répéter après saint Augustin, les choses ont plus de réalité en Dieu qu'en elles-mêmes.

Ces vues générales sur l'existence des êtres en Dieu, leur exemplaire, sont nettement tracées et développées avec sûreté et précision dans les quelques questions que saint Bonaventure leur consacre. Ici, comme ailleurs, il manifeste ses meilleures qualités de souplesse et de pénétration, sa continuité dans la pensée et sa tendance à la synthèse. Qu'on lise les *conclusiones* — spécialement celles du traité *De Scientia Christi* — et on poura aisément vérifier ce que nous venons de dire. Dans le développement de sa doctrine, le Docteur Séraphique a usé en général de la terminologie et de la pensée de son maître respecté, Alexandre de Halès. Il est facile, cependant, de s'apercevoir que le disciple a grandement enrichi et précisé cette pensée encore quelque peu fragmentaire et inachevée [2]. Il faut remarquer, en particulier, que la notion d'exemplarité pénètre d'une manière plus profonde la synthèse de saint Bonaventure que celle de son prédécesseur. L'inspiration, puisée de préférence chez saint Augustin, est la même ; mais saint Bonaventure a la main singulièrement plus heureuse dans le développement des grandes thèses qui dominent ce sujet. Preuve nouvelle que son intention déclarée de suivre en tout les opinions reçues de la tradition et son affectueux attachement au sentiment de son maître [3] ne nuisait en rien au libre élan de sa propre intelligence.

1. Qu'on se rappelle le texte fameux de saint Augustin : « Tanta vis in eis (ideis, *scil.*) constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. » *83 Quaest.*, q. 46. — PL, XL. 29.

2. La mort a interrompu le travail entrepris par le Docteur Irréfragable ; ce qui explique en grande partie les lacunes que présente la *Summa theologica*. Cf. VACANT, art. *Alexandre de Halès*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 777.

3. « Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magis-

Bien qu'il ne néglige aucunement d'exposer les opinions adverses, spécialement celles de ses contemporains, notre auteur omet cependant volontiers de produire les philosophes anciens; tout au plus fait-il de temps en temps une allusion rapide à leurs théories [1]. Ainsi il ne nomme que rarement Platon, quoique assez souvent il fasse quelque brève mention de sa doctrine. Personne ne doute, d'ailleurs, que l'ensemble de sa propre théorie sur l'exemplarisme — et spécialement ce qui concerne les idées — ne soit soumis, à travers saint Augustin, à l'inspiration de la philosophie platonicienne, dont « les colonnes principales sont la transcendance du divin, la priorité de ce qui est idéal sur ce qui est réel, du spirituel sur ce qui est corporel » [2]. Mais, si l'inspiration générale peut être dite platonicienne dans le sens que nous venons d'indiquer, il faudrait se garder de croire que saint Bonaventure ait aveuglément suivi le philosophe auquel, pourtant, de préférence à Aristote, il accorde la sagesse [3]. En ce qui regarde plus particulièrement la théorie des idées, il reproche à Platon son idéalisme exagéré, et, aussi, d'avoir ramené toute certitude au monde intelligible ou idéal, ajoutant que sur ce point il a été blâmé à juste titre par Aristote [4]. Il réprouve également sa théorie de la réminiscence des idées, confirmant ce rejet par l'autorité du Stagirite et de saint Augustin [5]. Mais ceci, nous l'apprécierons mieux lorsque nous aurons traité de la connaissance exemplaire.

Pour ce qui est d'Aristote, on peut penser *a priori* que saint Bonaventure n'a pas eu souvent recours à son autorité pour confirmer ses thèses sur les idées exemplaires ; le Philosophe, n'en est-il pas comme l'adversaire-né ? Mais les principes de la philosophie péripatéticienne sont utilisés fréquemment dans les *fundamenta* des Sentences, et même ailleurs [6]. Ces principes, base d'une logique solide, ont heureusement contribué à donner force et fermeté à l'exposé du Docteur Séraphique. Exemple intéressant de l'application par saint Bonaventure d'un principe enseigné par saint Augustin : *Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt... ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda* [7]. La chose

trorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. » *II Sent.*, praeloc. prooemio. — II, 1a. Cf. *ibid.*, p. 2.

1. Saint Thomas donne une part beaucoup plus large à cet exposé et il définit avec une grande précision la position des adversaires de ses thèses ; le nom de Platon revient fréquemment sous sa plume.

2. «...deren Grundpfeiler die Transzendenz des Göttlichen, die Priorität des Idealen vor dem Realen, des Geistigen vor dem Körperlichen bilden. » v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*, Freiburg, 1892, p. 134. Sur la doctrine platonicienne des idées, voir Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, p. 475 suiv. ; Cl. Piat, *Platon*, p. 78 suiv.

3. « Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae ». *Sermones selecti*, sermo IV, n. 18. — V, 572a.

4. « Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele. » *Ibid.* Cf. P. Evangeliste de S.-Béat, *Études francisc.*, février 1900, p. 124 suiv.

5. Cf. *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2. concl. — II, 902b.

6. Dans les seules distinctions 35 et 36 des Sentences, le Philosophe est explicitement ou implicitement cité environ sept fois.

7. *De Doctrina christiana*, lib. II, c. 40. — PL, XXXIV, 63.

est d'autant plus suggestive qu'il ne s'agit pas ici des platoniciens auxquels saint Augustin fait surtout allusion dans le texte cité, mais de celui qui avait toujours *exécré* la théorie des idées [1].

La source principale où saint Bonaventure a puisé le meilleur de sa théorie — et par laquelle lui sont venus principalement ses renseignements sur les philosophes anciens dont il est le lointain continuateur — c'est saint Augustin. Constamment le nom et les principes de l'évêque d'Hippone reviennent sous sa plume [2] ; bien mieux que cela, on n'a qu'à rapprocher des endroits où saint Augustin parle des idées [3] les conclusions de saint Bonaventure pour constater immédiatement l'étroite parenté qui relie la pensée de celui-ci à celle du Père de l'Église [4]. Il serait difficile de surprendre dans la théorie bonaventurienne des idées exemplaires une de ces déviations insensibles dont parle Stohr [5] et par lesquelles, sans heurt aucun, notre auteur passe — en d'autres matières — de l'inspiration purement augustinienne à celle plus nuancée des héritiers intellectuels du Pseudo-Denys, particulièrement de Richard de Saint-Victor. La raison en est facile à saisir pour qui se souvient du respect que voua à saint Augustin, surtout en matière purement théologique, le génie déférent de saint Bonaventure. Avec saint Augustin, le Pseudo-Denys et saint Anselme se partagent les préférences de notre auteur ; l'influence du premier, cependant, est plus apparente ici que celle du second.

Mais, plus que la facture extérieure, et même plus que les relations de dépendance historique, le fond de la pensée du saint Docteur et la caractéristique doctrinale de son œuvre doivent intéresser notre travail. On ne pourrait mieux les mettre en relief qu'en faisant la comparaison avec la synthèse de saint Thomas. La doctrine de saint Bonaventure sur les idées divines, fait remarquer Gilson, « porte la marque d'une élaboration si profonde et occupe dans l'histoire de la philosophie une place si importante qu'on peut s'étonner de ne pas la voir appréciée à sa juste valeur. On se contente généralement de remarquer que, dans l'ensemble, elle s'accorde parfaitement avec celle de saint Thomas. Or il n'est pas douteux que l'un et l'autre attachent une importance considérable à ce point de doctrine, que tous deux fondent la science divine sur les idées, les considèrent comme réellement identiques à l'être divin et distinctes seulement du point de vue de la raison ; mais si les éléments qui entrent dans la composition de ces deux doctrines sont matériellement identiques, l'esprit qui préside à leur organisation et les interprète apparaît assez différent [6]. »

1. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 2. — V, 360b. Voir plus haut, p. 41.

2. Saint Augustin est cité une vingtaine de fois explicitement dans les distinctions 35 et 36 des Sentences ; sept fois dans les *quaestiones* 2. et 3. du *De Scientia Christi.*

3. Particulièrement : *83 Quaest.*, q. 46. — PL, XL, 29-30 ; *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 28. — PL, XLI, 218.

4. « So hält sich auch seine (Bonaventuras) Begründung der Ideen völlig in den Grenzen des bereits vom Bischof von Hippo Gesagten und Angedeuteten. » Emerle, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 4.

5. *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, I, p. 188-189.

6. *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 157.

Nous n'avons pas à corriger le jugement de l'illustre historien du moyen âge. Il n'y a pas entre saint Bonaventure et saint Thomas de divergences de fond ; mais la manière, et surtout l'inspiration des deux auteurs, est très différente. Pour le fond même du concept *d'idée*, saint Bonaventure n'a rien innové. Pour lui, comme pour saint Thomas et les scolastiques en général, les idées sont les représentations premières et les prototypes des êtres ; représentations qui se trouvent dans l'intelligence divine. Elles sont de plus — la suite le montrera encore mieux — les lois et les derniers points d'appui de la créature et, par le fait même, les principes suprêmes de la connaissance que l'homme a de la vérité [1]. Cependant, nous avons déjà signalé ce qui, au point de départ même de sa théorie sur les idées exemplaires, différencie saint Bonaventure d'avec le Docteur Angélique. Le premier parle plus volontiers de l'idée-similitude, le second de l'idée-forme. Sans attacher une importance excessive à ce détail, nous avons ajouté que l'examen des tendances profondes de chacun des deux systèmes — bonaventurien et thomiste — rendrait peut-être raison de cette prédilection [2].

Si, en effet, nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur la doctrine de saint Bonaventure, et que nous la comparions à celle de saint Thomas, une première chose devient frappante : saint Bonaventure aime à considérer l'essence divine sous son aspect de vérité, et l'idée comme expression de cette vérité ; saint Thomas parle plutôt d'essence pure et simple, et l'idée est pour lui cette même essence considérée comme imitable [3]. Pour saint Bonaventure l'exemplarité divine se manifestera surtout en ce que les créatures recevront de Dieu une part de sa vérité ; l'expression de la vérité divine sera la cause de l'expression de la vérité créée [4] ; pour saint Thomas, au contraire, la créature imite Dieu, ou, plutôt, l'être de Dieu [5].

L'un et l'autre des deux grands docteurs apportent dans cette question, comme ailleurs, ses préoccupations fondamentales. Pour le Docteur Séraphique, comme pour saint Augustin, Dieu est, sans doute, l'être suprême, l'essence première ; mais il est encore davantage l'être rayonnant, la lumière essentielle [6]. Pour le Docteur Angélique, Dieu est avant tout *Celui qui est*. Pour saint Bonaventure, encore, la lumière divine, l'expression de sa vérité, est cause, non seule

1. « Man weiss was die patristisch-scholastische Philosophie unter den Ideen versteht : die ursprünglichen Vorstellungen und vorbildenden Weltgedanken der theistisch gefassten Gottheit, die Gesetze und letzten Tragkäfte der Kreatur, und so von selbst auch der obersten Prinzipien menschlicher Wahrheitserkenntnis. » Eberle, *op. cit.*, p. VI.

2. Voir p. 29 suiv.

3. « Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem ». *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 1.

4. « Emittit autem haec lux (*scil.* veritas increata) tres radios primos... Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum. » *In Hexaem.*, coll. 4, n. 2. — V, 349a.
« Illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem, quam ipsa res causata exprimat se ipsam. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

5. « Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse... » *I Sent.*, *loc. cit.*, corp.

6. Cette idée revient si fréquemment chez saint Bonaventure qu'il est inutile de donner un texte particulier ; il faudrait citer des pages entières où elle domine et revient à tout instant.

ment de la connaissance que Dieu a de lui-même et des autres êtres, mais elle fait encore connaître aux autres intelligences et Dieu lui-même et les choses qu'elles voient mieux en lui qu'elles ne les voient en leur propre genre [1] ; pour saint Thomas, l'être est connaissable en tant qu'il est être et parce qu'il est être ; la connaissance que nous pouvons en avoir est conditionnée par la connaissance que nous pouvons avoir de son être [2]. Différence de point de vue, dira-t-on. Oui, répondrons nous, pour la connaissance que Dieu a de lui-même. Saint Bonaventure sait très bien que c'est l'essence divine qui est vérité [3], et saint Thomas n'ignore pas que la vérité est le premier apanage de l'essence divine [4]. Mais, malgré tout, la préférence de l'un et de l'autre dans le choix de tel et tel aspect est révélateur de la tendance de leur génie. Saint Bonaventure aime le mot qui touche [5] ; saint Thomas celui qui convainc. On ne pourra cependant plus dire qu'il y a une simple différence de point de vue lorsqu'il s'agit de la vérité dont participe l'esprit humain. Là, nous le verrons, il y aura deux systèmes proposant deux solutions différentes du problème ; et il n'est pas sûr que ce second point n'ait pas influé sur la manière de concevoir le premier.

Cette différence de conception mérite d'être encore présentée d'une autre manière. « Saint Thomas, dit Gilson, considère plus volontiers l'acte pur sous l'aspect par lequel il s'offre à notre pensée comme une totale réalisation de soi-même ; dans cette énergie statique infinie, c'est le côté statique auquel il s'intéresse avant tout. Dieu est donc à ses yeux une perfection dont la fécondité s'est éternellement achevée et nul mieux que lui n'a mis en évidence ce caractère de total achèvement. C'est aussi pourquoi les idées divines se présentent chez saint Thomas comme les constatations éternellement faites par l'intellect divin des rapports des choses à l'essence créatrice [6]. » La doctrine de saint Bonaventure, au contraire, « suggère surtout à l'esprit, avec une insistance remarquable, la fécondité de l'acte par lequel Dieu pose les idées. Comme saint Thomas, il les tient pour éternellement actuelles, mais il nous les représente surtout en tant qu'elles sont éternellement proférées, dites ou exprimées par la pensée de Dieu. La connaissance que Dieu possède des idées participe à la fécondité par laquelle le Père engendre le Verbe ; de là son insistance remarquable à employer pour les idées elles-mêmes le terme d'expression qui caractérise traditionnellement la génération du Verbe divin » [7].

1. Voir p. 39, n. 4 et 5.

2. « Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. » *Summa theol.*, I, q. 12, a. 7, corp.

3. Cf. *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1. — I, 150 seqq.

4. *Summa theol.*, I, q. 16, a. 5, corp.

5 « Wer in Bonaventura einmal den mehr konkretanschaulichen Denker erkannt hat, dem ist es klar, dass in jener Betonung des Formalen, in jenem Betrachten des göttlichen Wesens und der Dinge nicht etwa nur als entia und bona, sondern auch als expressiones und imagines nur Ausflüsse ursprünglicher Naturanlange vorliegen. » Endrass, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 19.

6. *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 158.

7. *Ibid.*, p. 159. — Il faut remarquer que saint Bonaventure emploie également le terme *expressio* pour désigner la génération de la *species* dans l'intelligence créée. *In Hexaëm.*, coll. 11, n. 16 seqq. — V, 382 seqq.

Saint Bonaventure a un texte qui, sous une image un peu hardie, rend parfaitement l'idée qu'il se fait de cette fécondité de la Vérité divine à engendrer toutes les vérités inférieures : « Il y a, dit-il, assez de fécondité dans la sagesse éternelle pour concevoir, produire et engendrer toutes les lois; toutes les raisons exemplaires, en effet, sont conçues éternellement dans le sein de la sagesse éternelle [1]. » Et ainsi, l'auteur déjà cité a raison de dire que « d'une extrémité à l'autre du processus par lequel les idées expriment Dieu, et les choses, à leur tour, les idées, nous ne rencontrons que des images de fécondité et de génération ; et c'est là ce qui confère son caractère distinctif à la théorie des idées telle que la conçoit saint Bonaventure. Le terme propre qui désigne dans cette doctrine la ressemblance engendrée par un acte de connaissance est le terme d'*expression*. Or, sous ce terme dont il use constamment, saint Bonaventure se représente toujours l'acte générateur que nous désignons exactement par le terme de *conception*, bien que l'usage en ait atténué la force primitive. Et comme le fruit d'une pensée ne peut être qu'une ressemblance, l'expression se trouve nécessairement être une ressemblance posée et engendrée bien plutôt que constatée » [2]. Et encore : « C'est donc pour une raison profonde que saint Bonaventure emploie continuellement le terme d'expression pour désigner le rapport des idées à Dieu sur lequel se fonde leur essence. Dès son commentaire sur Pierre Lombard, il affirme que *ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva* et il identifie le terme *idea* avec celui de *similitudo expressiva* [3] ; il le répète dans ses questions disputées sur la science du Christ [4] et le maintiendra non moins énergiquement enfin dans les conférences sur l'*Hexaëmeron* [5]. C'est donc bien d'un terme lourd de signification qu'il s'agit ici et, faute d'en comprendre toute la portée, on risque de défigurer la doctrine bonaventurienne des idées [6]. » A juste titre, d'après cela, la théorie de saint Bonaventure pourrait porter le nom d'*expressionisme* [7].

Mais il nous semble qu'on pourrait encore aller plus loin. L'expression elle-même est le propre de la similitude ; c'est celle ci qui est exprimée, exprimante ou expressive [8], selon sa nature et sa qualité. Et la similitude elle-même est rapportée à la vérité en tant que celle-ci est la lumière expressive dans la connaissance intellectuelle [9]. Quand il s'agit de vérité par essence — et c'est le cas ici — elle-même est principe et origine de toute similitude, et cela par l'expression. Tout ceci nous est clairement indiqué et expressément affirmé dans les pages qui précèdent. La théorie des idées selon saint Bona-

1. « In sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quidquid est de universitate legum. Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero. » *In Hexaëm.*, coll. 20, n. 5. — V, 426a. Cf. *ibid.*, coll. 1, n. 13. — V, 331 b. — *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, fund 5. — 1, 557a.
2. *Op cit.*, p. 147.
3. *I Sent*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601.
4. Q. 2, ad 5. — V, 9b.
5. Coll. 1, n. 13. — V, 331b.
6. Gilson, *op. cit.*, p. 148. Cf. aussi de Régnon, *Etudes sur la S. Trinité*, II, p. 524 et suiv.
7. *Ibid.*, p. 159.
8. On trouvera tous ces termes réunis dans la *quaestio* 2aa *de Scientia Christi*. — V, 8 seqq.
9. Voir p. 24, n. 6 et 7; p. 27, n. 3.

venture s'appuie donc en dernière analyse sur la considération de la vérité [1]. On pourrait dire de lui ce qu'on a dit de Scot : « Tout comme l'idée d'amour et l'idée d'être, l'idée de vérité soutient et organise la métaphysique entière du Docteur Franciscain [2]. » Pour saint Thomas, il n'en est pas ainsi. Partant de l'idée-forme, il la ramène — en faisant intervenir le concept d'imitabilité, et d'imitabilité entrevue par l'intelligence — à l'essence divine, de sorte qu'au lieu d'avoir, comme pour saint Bonaventure : vérité-similitude-expression-idée, nous aurons : essence-forme-imitation-idée.

Si la conclusion précédente, en ce qui concerne saint Bonaventure, n'était pas suffisamment établie par les textes nombreux que nous avons cités, il suffirait, pour lui donner une dernière autorité, de nous souvenir que saint Bonaventure dépend largement, pour ce qui est des principes de sa spéculation philosophique et théologique, de celui dont on a dit avec raison que le mot de *vérité* se lit à chaque page de son œuvre [3], nous voulons dire saint Augustin. Pour celui-ci, également, « les idées ne doivent pas être conçues comme des représentations statiques et inertes, mais comme des énergies d'une fécondité illimitée » [4].

C'est à l'inspiration générale du Docteur d'Hippone non moins qu'à son tempérament éminemment spéculatif qu'il faut rapporter la tendance très marquée de saint Bonaventure à tout unifier dans la considération de la vérité. La chose est d'autant plus intéressante à constater que son maître Alexandre de Halès, sous l'influence principalement de l'École de Saint-Victor, donne comme centre à sa synthèse doctrinale plutôt l'idée de bonté [5] ; saint Bonaventure se souviendra de ces leçons dans l'explication qu'il proposera, d'après le même principe, du mystère de la Sainte Trinité [6]. Mais, dans l'ensemble de son œuvre, les mots qui reviennent le plus souvent sous sa plume sont ceux de *lumière* et de *vérité*. Pour lui, l'acte pur est activité plutôt qu'actualité. Ce n'est pas d'une vérité statique et inerte qu'il s'agit, mais d'une vérité qui a hérité de la conception diffusive du bien dyonisien. De même que l'École de l'Aréopagite — ou prétendu tel — suppose *extatique* la bonté divine, de même la Vérité par essence est, pour saint Bonaventure, une source qui ne

1. On pourrait évidemment aller plus loin encore et dire qu'elle s'appuie sur la considération de l'essence divine, puisque la vérité doit être considérée comme une propriété de cette essence (Voir page 24). Mais nous parlons ici de ce à quoi saint Bonaventure ramène de préférence son raisonnement.

2. E. Longpré, O. F. M., *La Philosophie du B. Duns Scot*, p. 275.

3. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 1.

4. *Op. cit.*, p. 119.

5. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I. Prolegomena, PP. EE., p. XXXV seqq. Même remarque pour Thomas d'York (cf. E. Longpré, O. F. M., dans *Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 904) et Raymond Lulle (le même auteur, dans son article sur Lulle dans le *Dict. de Théol. cath.*, fasc. LXXIV, col. 1126).

6. *Itinerarium*, c. 6. — V, 310 seqq. — Cf. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, I, p. 188-189. Voir dans De Regnon, *Études sur la S. Trinité*, II, p. 456-457, comment saint Bonaventure, tout en cherchant à éviter la difficulté qu'il y a à mettre au sommet ontologique l'idée de bonté, laisse cependant à l'« Unité » transcendante son caractère d'activité, et comment pour lui Primauté et Bonté se rejoignent. *op. cit.*, p. 465 suiv.

demande qu'à s'épancher — une perfection qui tend à marquer de son empreinte l'ensemble et chacun des êtres [1].

D'après le P. Mandonnet, « l'augustinisme médiéval professe la prééminence de la notion du bien sur celle du vrai, et tend à définir la seconde par la première » [2]. Une étude attentive de la doctrine de saint Bonaventure ne permet pas d'appliquer au Docteur Séraphique cette affirmation, pas plus qu'il ne conçoit — toujours avec l'augustinisme médiéval dont parle directement l'auteur — Dieu comme le souverain bien de préférence à l'être premier et nécessaire [3]. Déjà de Régnon avait donné des indications en sens contraire de cette dernière affirmation [4].

Saint Bonaventure est un contemplatif, mais un contemplatif qui n'a pas peur de la spéculation ; ses ouvrages en sont la meilleure preuve. Il estime, sans doute, que la science sans la charité est vaine [5], et il accorde — en ceci d'accord avec les autres augustiniens [6] — la primauté à la volonté sur l'intelligence [7]; mais il sait aussi que la spéculation conduit à la pratique [8]. De plus, comme il a emprunté à saint Augustin son amour de la vérité, ainsi s'est-il laissé fortement impressionner par le Pseudo Denys et saint Anselme de l'idée d'éminence de l'être divin. Le premier nom de cet être, pour saint Bonaventure comme pour saint Thomas, sera *Celui qui est* ; la considération de bonté ne vient qu'en second lieu ou, plutôt, en troisième, si l'on tient compte de ce que nous venons de dire de la vérité [9]. Mais, malgré l'insistance qu'il met lui-même à nous rappeler à toute occasion cet être et à nous dire qu'il est la vérité suprême parce qu'il est acte pur, saint Bonaventure, comme nous l'avons dit, ne peut guère détacher ses yeux de la considération

1. Comparer De Régnon, *op. cit.*, p. 447 suiv.
2. *Siger de Brabant*, p. 56.
3. *Ibid.*
4. *Op. cit.*, *loc. cit.*
5. « Vae illis ! qui toto tempore vitae suae student in logica, physica vel in decretis, et nihil saporis in ista scientia inveniunt ; si in ligno crucis Christi studerent, scientiam salutarem ibi invenirent. » *Dom. II. p. Pascha*, sermo 5. — IX, 304b. « Non est perfecta cognitio sine dilectione. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, fund. 1. — I, 197a.
6. Mandonnet, *op. cit.*, pag. cit. — Cf. P. L. De Carvalho e Castro, O. F. M., *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, pp. 118 seqq. A remarquer avec cet auteur qu'on ne trouverait pas dans les œuvres de saint Bonaventure un exposé *ex professo* de ce problème. *Op. cit.*, p. 118.
7. Il faut, d'ailleurs, entendre exactement ce « primat » relatif de la volonté sur l'intelligence c'est-à-dire dans le sens où l'explique M. de Wulf (cf. *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines*. Baeumker's Beiträge, Supplementband, 1913, p. 287). Lire aussi les réflexions très justes de G. Sortais dans son *Traité de Philosophie*, III, p. 212-213.
8. « Quia faciliter speculativus fit practicus, facile ex speculativo fit virtuosus. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 12. — V, 356a.
9. « Primus modus (contemplandi) primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. » *Itin.*, c. 5, n. 2. — V, 308b. Saint Bonaventure met ici *être* et *bonté* sur le même pied ; mais l'ordre dans lequel il les énumère et les propose ensuite à la contemplation montre suffisamment quelle est la qualité divine qui est *primo-prima*.

Sur l'influence de saint Anselme sur saint Bonaventure, à défaut d'une monographie complète, voir : P. Zach. Van de Woestyne, *De indole anselmiana theodiceae s. Bonaventurae*, in period. *Antonianum*, fasc. I (Jan. 1926), p. 6-23 ; fasc. II (aprilis 1926), p. 188-204.

de la vérité elle-même dont la lumineuse expression fonde l'être et l'intelligibilité de tout le créé, et par là même donne sa raison d'être et son explication à l'exemplarisme.

Si, dès le début, nous avons insisté assez longuement sur cette manière de fonder la théorie des idées chez ces deux maîtres de la théologie, c'est parce que la position que prend un auteur en cette matière est décisive pour tout son système philosophique. « Le foyer propre de toute philosophie, dit Staudenmaier, c'est la théorie des idées. Celui qui dit ce que l'idée est pour lui et quelle position il lui assigne a le plus souvent indiqué par là même toute sa philosophie dans ses grandes lignes [1]. » Nous avons été heureux de constater que des divergences de fond n'existent pas ici entre saint Bonaventure et saint Thomas, et que, sous des termes différents, ils proclament l'un et l'autre la même doctrine fondamentale.

Par ailleurs, la manière personnelle, synthétique et profonde dont saint Bonaventure traite ce problème donne à sa théorie quelque chose d'élevant et de prenant que l'on ressent lorsqu'on revient sur les pages qui la développent. « Il faut reconnaître, dit à ce sujet Eberle, la pénétration avec laquelle le penseur chrétien sait utiliser les données philosophiques de la tradition et de la révélation dans la construction des intuitions platoniciennes qu'il a unifiées dans son propre sentiment. La manière dont ici le monde réel trouve son attache, quant à son origine, contenu et existence, dans un fond absolu, ne donne pas seulement à la pensée un calme profond, mais répand encore comme une douce chaleur sur le sentiment moral et dans la contemplation esthétique. Le *quid* de la conception du monde sort comme naturellement de l'esprit de la Divinité artiste, conditionné et déterminé par son essence, et non pas comme une inspiration sans but ou comme une réalisation arbitraire. Et sur le monde lui-même tombe une lumière spéciale et douce. Il ne paraît pas comme quelque chose d'indifférent, mais comme la manifestation de la grandeur et de la gloire de Dieu ; et il n'est pas un rassemblement côte-à-côte d'objets, mais un tout, grand et intimement uni, porté par un ordre invisible [2]. »

Malgré ces justes louanges, la théorie de saint Bonaventure sur les idées est-elle à l'abri de toute critique ? On ne pourrait reprocher au Docteur Séraphique, pas plus qu'à un autre auteur, de ne pas tout dire, pourvu que l'exposé de la question satisfasse à tous les desiderata de la logique et de l'étendue que réclame le sujet lui-même. Saint Bonaventure a conduit avec une merveilleuse sûreté ses principes et ses conclusions à l'établissement d'une thèse dont on ne peut qu'admirer la profonde unité de vue et l'inspiration élevée. Il ne perd pas un instant de vue les notions qu'il a choisies comme points directeurs de ses déductions. Ces points de repère, ces principes premiers auxquels il ramène d'ordinaire sa théorie, les a-t-il choisis assez hauts et assez profonds pour qu'on ne puisse pas aller plus loin encore et ramener ces

1. Cité par EBERLE, *op. cit.*, p. V.
2. EBERLE, *op. cit.*, p. 44.

principes à d'autres plus simples et plus universels ? Pour parler net, la vérité, similitude expressive, qui donne naissance aux idées, est-ce à elle ou à l'essence divine, fondement de cette vérité, qu'il fallait, en définitive, faire aboutir la théorie de ces mêmes idées, comme l'a d'ailleurs fait saint Thomas ? Répondre à cette question, c'est dire si l'on peut discuter l'inspiration personnelle d'un auteur ; et, à ce point de vue, une entière réserve est commandée. Mais si on envisage cette même question d'une manière plus générale et au point de vue purement objectif, on doit dire que, en Dieu, le fondement des idées doit être posé dans l'essence même, diversement imitable — et cela d'après les propres principes du Docteur Séraphique qui fait dépendre la vérité d'un être de la plénitude de l'être qu'il possède.

Mais qu'on ne tienne pas trop rigueur à saint Bonaventure de la position qu'il a adoptée. Il traite de la connaissance ; or, l'inconvénient de voir à l'arrière-plan de ces développements la notion de vérité plutôt que celle d'essence est, après tout, peu grand, l'intention de l'écrivain étant connue par ailleurs. Saint Bonaventure a préféré la première manière plus concrète et plus vivante; saint Thomas s'est tenu plutôt à la seconde qui est, il faut le dire, plus fondamentale, puisque le concept d'être prime tous les autres, celui de vérité non exclu.

On pourrait, ensuite, faire à saint Bonaventure un reproche plus grave, semble-t-il. Ce n'est pas sans raison qu'en donnant plus haut [1] le concept d'idée, nous avons signalé la différence d'aspect qu'il met entre idée et *exemplar*, quoique l'un de ces termes soit souvent pris pour l'autre. Certains, en effet, trouvent — comme Eberlé — que le Docteur Séraphique a laissé une lacune dans sa théorie en ne mettant pas suffisamment en relief l'élément de volonté qu'appelle le concept d'idée dans un être qui produit par l'intermédiaire de l'idée. D'après cet auteur, la théorie de saint Bonaventure pourrait se résumer en ces mots : Dieu connaît toutes les conditions de l'existence des êtres par le moyen des idées. Celles-ci représentent les choses à tous les points de vue ; et c'est pour cela que l'intellect divin est raison suffisante de connaissance pour tout ce qui a rapport à l'existence des choses, non seulement le simple, mais encore le composé et toutes les connexions que permettent les idées [2].

Cette interprétation de la pensée de saint Bonaventure est exacte. Plusieurs fois, en effet, il dit nettement que l'exemplaire représente les choses telles qu'elles existent et que le fait d'exister ne change en rien la connaissance que Dieu en a [3]. Doit-on conclure de là que cette manière de concevoir

1. Page 23.

2. Eberlé, *op. cit.*, p. 44 suiv. L'auteur admet la critique de Scot, en s'appuyant, d'ailleurs, sur l'article du P. Minges : *Ist Duns Scotus Indeterminist ?* dans : *Theol. Stud. der Leogessellschaft*, Wien, 1907, p. 30 suiv. Cf. aussi le scholion : *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1. — I, 687 seq — Eberlé se réfère dans sa critique à Duns Scot. Il faut noter, cependant, que si celui-ci trouve moins exacte une théorie des idées semblable à celle que propose saint Bonaventure, il ne nomme pas le Docteur Séraphique. Duns Scot vénère d'ailleurs grandement son illustre prédécesseur auquel il décerne le titre significatif de *Doctor antiquus*, comme si saint Bonaventure représentait pour lui l'enseignement traditionnel. Cf. *Rep. Par.*, lib. I, d. 36, q. 4. — éd. Vivès, XXII, p. 455a, 457b.

3. « Quia per exemplar (res) repraesentatur, sicut futura est in proprio genere, ideo per

l'idée en exclut la notion de volonté ? En aucune façon ; bien au contraire, elle la présuppose. Car, comme saint Bonaventure le dit, c'est la volonté qui fait de la science une disposition [1], et la disposition est proprement une caractéristique de l'exemplaire [2].

Cette critique serait justifiée si saint Bonaventure définissait les idées uniquement comme représentations des possibles, comme le fait le Docteur Subtil. D'après celui ci, « les idées divines n'impliquent pas nécessairement dans le concept propre des relations d'imitabilité avec le réel comme l'enseignent maints scolastiques... Dieu conçoit activement toutes les idées en nombre actuellement infini, par la simple contemplation de son essence illimitée. Une relation d'imitabilité s'ajoute bien à l'idée, mais elle ne la constitue pas ; même si de fait il n'existait aucune relation avec le dehors, Dieu n'en connaîtrait pas moins tout l'ordre idéal et réel en raison de l'infinité radicale de son essence qui reflète tout ce qui est intelligible [3]. Il est évident que, dans ce cas, elles auraient besoin, pour devenir les idées représentatives du monde, d'être le sujet d'un acte de volonté spéciale ; mais la définition de saint Bonaventure ne requiert pas cela. Lui-même ne dit-il pas expressément que Dieu réserve ces idées exemplaires dans sa volonté [4] ?

Sans vouloir juger ici à fond l'opinion des deux maîtres [5], nous dirions cependant qu'il nous semble que saint Bonaventure nous donne des idées divines une description plus vraie parce que plus simple, car dans une seule et même définition il faut entrer des éléments que le Docteur Subtil voudrait séparer. La critique de ce dernier touche, d'ailleurs, plutôt le concept d'idée pur et simple que celui d'idée exemplaire [6]. Or c'est surtout sous ce dernier aspect que saint Bonaventure envisage l'idée.

Telle est, dans ce qu'elle a d'essentiel, la théorie des idées exemplaires

existentiam in exemplari omnino cognoscitur, sicut futura est, nec aliter cognoscitur, postquam facta est. » *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, ad 3. — I, 686b. Cf. *ibid.*, a. 2, q. 3, concl. — I, 696b ; *ibid.*, d. 35, a. unic., q. 3, ad 3 et 4. — I, 608b-609a.

1. « Unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem. » *Ibid.*, d. 45, a. 2, q. 1, ad 2. — I, 805b.

2. « (Sapientia Dei)... in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur exemplar. » *Breviloq.*, p. I, c. 8. — V, 216b.

3. P.-E. Longpré, *La mission doctrinale du bienheureux Duns Scot*, conférence donnée à Montréal le 11 nov. 1927, 1re partie, publiée dans le *Devoir*, Montréal, 12 et 15 nov. 1927.

4. « Rationes causales sunt formae ideales sive exemplares... » *II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2, concl. — II, 436b. « .. secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate. » *Ibid.*

5. Cette réserve est commandée par la difficulté que reconnaissent les meilleurs connaisseurs de Duns Scot de préciser exactement la différence entre lui et ses prédécesseurs. Quoique, en effet, comme le dit le R. P. E. Longpré, la pensée de Scot soit substantiellement la même que celle de saint Augustin et de saint Bonaventure (cf. *La Philosophie du B. Duns Scot*, p. 93), cependant l'auteur cité reconnaît implicitement que la question réclame encore étude plus ample (*op. cit.*, p. 92-93, texte et notes. Le lecteur trouvera dans celles-ci les renvois aux auteurs les plus importants qui ont traité ce problème). Le R. Père aurait même tendance à croire que l'augustinisme de Duns Scot est plus authentique que celui de ses prédécesseurs (*op. cit.*, p. 275).

6. Cf. *Rep. Par.*, I, d 36, q. 4, n. 20 (XXII, p. 457a), où Duns Scot affirme que toute idée peut être considérée à ce double point de vue, soit comme *ratio* et *principium cognoscendi*, soit comme *exemplar* et *principium operandi*.

selon saint Bonaventure. Malgré les quelques lacunes qu'on peut y signaler, cette théorie est digne d'attirer l'attention de l'historien de la philosophie chrétienne. Elle unit d'une manière admirable les hautes vues de saint Augustin à la spéculation plus technique et pénétrante du moyen âge. Et si elle ne nous présente pas ce problème difficile dans l'état où saint Thomas aime plutôt à le décrire et qui en fait davantage ressortir le fondement, du moins a-t-elle le mérite de nous montrer dans un tableau très prenant l'étonnante richesse de la science divine et, en elle, l'existence supérieure des choses de ce monde.

SECTION B

DU VERBE EXEMPLAIRE

PRÉLIMINAIRES

OBJET DE CETTE SECTION. — PRÉCISIONS SUR LES TERMES DE FILS, SIMILITUDE, IMAGE ET VERBE

Dans les chapitres qui précèdent, nous avons eu l'occasion de constater plus d'une fois les difficultés qui s'offrent à l'esprit humain que n'éclaire que la seule lumière de la raison lorsqu'il veut pénétrer le secret des idées exemplaires en Dieu. Aussi saint Bonaventure ne manque-t-il pas d'observer que la foi doit se joindre à celle-là si l'on veut y atteindre parfaitement [1].

« Il n'est pas vrai seulement de dire que la philosophie de l'homme *qui regardait toujours en bas* [2] impliquait nécessairement la méconnaissance des idées ; il faut ajouter encore que la raison humaine, même bien dirigée et tendue vers le haut comme était celle de Platon, peut bien apercevoir la vérité de l'exemplarisme, mais non pas en découvrir la racine cachée ni en scruter la profondeur. Pour concevoir comment d'un seul et même Dieu, cause de toutes choses, et qui demeure identique à soi-même, la multiplicité des créatures a pu librement sortir, il faut suivre une voie dont la raison naturelle, laissée à ses seules ressources, ne trouvera jamais l'entrée et passer par une porte qui est la doctrine du Verbe incarné. C'est à partir de là seulement que la pensée découvre le sommet d'où s'ordonne naturellement la vérité des choses ; mais qui ne connaît pas la porte ne peut passer, et si les philosophes considèrent si souvent les vérités suprêmes comme contradictoires et impossibles, c'est précisément que cette porte leur demeure fermée [3] ».

1. « Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 14. — V, 386b.
2. Il s'agit d'Aristote. — Voir plus haut, p. 41, n. 2.
3. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 143. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 3-4. — V, 343b.

Telle est, magistralement exposée, la pensée de saint Bonaventure sur la place du Verbe dans la doctrine de l'exemplarisme [1]. Nous avons déjà cité plus haut [2] ces paroles remarquables : « Celui qui ne sait comment les choses commencent, comment elles sont conduites vers leur fin, et comment Dieu se réflète en elles, celui-là ne peut en avoir l'intelligence [3]. » C'est toute la doctrine de l'exemplarisme et toute son importance qui sont contenues dans ces lignes brèves mais pleines de signification. Et pour parvenir à la connaissance de cette origine, de cette fin et de cette signification exemplaire des choses, il n'y a, nous l'avons dit, qu'un seul moyen : avoir l'intelligence du Verbe incréé par qui tout a été fait, du Verbe incarné par qui tout a été réparé, du Verbe inspiré par qui tout a été révélé [4]. « C'est l'intelligence du Verbe, remarque avec finesse Eberle, qui a permis à la pensée chrétienne de se libérer résolument de tous les intermédiaires entre Dieu et le monde : idées séparées de Platon, démiurge, etc., et de placer hardiment en Dieu même les idées sans craindre d'introduire en lui composition ou imperfection. Saint Augustin trouva que saint Paul avait merveilleusement signifié le monde intelligible lorsqu'il avait montré le Verbe incarné plein de tous les trésors de la sagesse et de la science [5]. »

Saint Bonaventure n'insinue pas autre chose dans le texte que nous venons de citer et par lequel il nous invite à trouver dans les différents états du Verbe la clef qui ouvre l'intelligence de l'exemplarisme. Pour le moment, seul le premier de ces états sollicite notre attention : nous devons savoir comment toute chose prend son origine dans le Verbe ; comment tout existe en lui avant que d'exister en son propre genre ; comment toutes les expressions de Dieu dans la créature sont contenues dans cette unique et infinie expression et sont conditionnées par elle : *Verbum ergo exprimit Patrem et res quae per ipsum factae sunt* [6].

L'intelligence du Verbe incréé sera la porte dont parle saint Bonaventure, qui peut seule nous donner accès à l'intelligence parfaite des idées

1. Lire à ce sujet spécialement toute la *collatio 3.* de l'*In Hexaëm.*, que nous venons de citer. — V, 342 seqq.

2. Voir page 10.

3. « Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus ; intelligentiam habere non potest. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 2. — V, 343a.

4. « Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur ; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur ; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. » *Ibid.* Voir un développement semblable chez Thomas d'York, *Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 901-902.

5. « Wenn das christliche Denken ein Medium (Mittelglied zwischen Gott und Welt) .. verwarf und die Ideen in die Gottheit selbst versetzte, ohne zu befürchten seiner Grösse Eintrag zu tun — so erfolgte es im Gedanken an die Menschwerdung des Wortes... Im Logos liegt die Vermittlung des Schöpferwerkes Augustinus fand den κόσμος νοητός Platos, seine intelligible Welt alsbad am angemessensten bezeichnet mit dem Pauluswort von den Schätzen der Weisheit und verborgenen Erkenntnis, welche in Christus sind. » *Die Ideenlehre Bonaventuras*, p. 9. — Cf. *Richard*, art. *Fils de Dieu*, dans : *Dict. de théol. cath.*, t. V, 2397 suiv. ; Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, *passim*.

In Hexaëm., coll. 1, n. 17. — V, 332a.

exemplaires [1], en nous montrant en lui leur source première. N'est-il pas, en effet, ainsi que le disent, avec saint Augustin, saint Bonaventure et les autres maîtres de la doctrine chrétienne, *ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium* [2] ; de ces raisons et idées dont nous avons précédemment admiré avec le Docteur Séraphique la haute origine, et dont nous avons rappelé, avec lui, les qualités divines de vérité certaine et de vie féconde ?

Tel est l'objet dont nous avons à traiter maintenant. N'aurions-nous pas dû, plutôt, commencer tout notre travail par là [3] ? Oui, en un sens, car nous avons dit notre intention de descendre de la réalité supérieure à ce qui en dérive et en découle. Mais, d'autre part, ne fallait-il pas d'abord habituer notre regard à une lumière moindre, et notre langage à des expressions plus familières avant de fixer les yeux sur la *splendeur de la gloire* et d'en parler en des termes dont nous ne pourrons toujours que très imparfaitement saisir le sens ?

Quoi qu'il en soit de la distribution de la matière, encore une fois le sujet est haut, et il convient d'autant plus d'y apporter la précision du langage théologique, tout en ne dépassant ni notre sujet ni la simplicité du cadre que nous nous sommes tracé. Nous disons ceci afin de bien marquer que nous n'entendons pas faire ici un exposé du mystère de la sainte Trinité [4] ; mais, supposant admis ce que la foi enseigne sur l'origine de la deuxième personne — ce qui est exprimé spécialement par le nom de *Fils* — nous considérerons seulement dans ce même Fils ce qui se rapporte d'une manière particulière à sa qualité de Pensée, Similitude, Image et Verbe du Père, c'est-à-dire en tant qu'il est fondement de l'exemplarité divine.

Chacune de ces désignations a sa *ratio significandi* spéciale, que nous mettrons en lumière par les paroles mêmes de saint Bonaventure. Nous traiterons ensuite, dans des chapitres séparés, chacun de ces sujets, réalisant ainsi notre dessein qui est de montrer ce qu'est, au point de vue exemplarité, la seconde personne de la sainte Trinité, par rapport au Père et par rapport aux créatures.

Les noms de Fils, Image et Verbe reviendront fréquemment sous notre plume. Quoiqu'il faille laisser à l'écrivain la liberté d'en user souvent indistinctement — vu que ces termes ne désignent qu'une seule et même réalité — il est bon, toutefois, de donner un aperçu rapide des différents aspects qu'ils découvrent et désignent dans la seconde personne de la sainte Trinité. Saint Bonaventure revient assez fréquemment sur leur différence de signification :

1. « Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium. » *Ibid.*, coll. 3, n. 4. — V, 343b.

2. *De Trinit.*, lib. VI, c. 10, n. 11. — PL, XLII, 93.

3. C'est le procédé qu'a suivi Gilson dans son chapitre sur les idées et la science divine, dans *La Philosophie de saint Bonaventure*, chap. IV, où l'auteur dit entre autres choses que « le rapport des idées à la substance divine, considéré dans son origine métaphysique, se confondra donc avec le rapport du Fils au Père. » *Op. cit.*, p. 147.

4. Ce point de doctrine a été traité — en ce qui concerne saint Bonaventure — par Stohr, *Die Trinitätslehre Bonaventuras*, I, Münster i. w., 1923 ; De Régnon, S. J., *Etudes sur la sainte Trinité*, II, p. 435-568.

d'une manière particulière dans le passage suivant que nous voulons citer en entier parce qu'il résume exactement tous les autres. Le Docteur Séraphique y assigne trois manières de distinguer les noms de verbe, image et fils.

Il y a, dit il, une différence à mettre entre ces noms : verbe, image et fils. D'abord, on appelle verbe ce qui procède de l'intérieur, image ce qui imite dans les conditions extérieures ; le mot fils embrasse les deux significations. Ce dernier terme a donc une signification plus générale que les deux autres. En envisageant, ensuite, ces mêmes termes en tant qu'ils suggèrent la similitude d'un être à un autre, on peut les distinguer encore comme ceci : le nom de fils désignera cette similitude comme émanant d'une manière naturelle ; elle s'appellera image en tant qu'elle imite par expression, et verbe en tant qu'elle se révèle et s'exprime à d'autres intelligences, ou, encore, en tant qu'elle est destinée à s'exprimer. A ce point de vue, la seconde personne de la sainte Trinité est le plus souvent appelée fils, parce que ce terme insinue d'une manière directe cette relation qui existe entre les deux premières personnes en Dieu. — Enfin, à un troisième point de vue, le mot image désigne cette similitude en tant qu'elle est conforme à son prototype ; le mot verbe la désigne comme une similitude mentale ou spirituelle ; le mot fils, enfin, rappelle qu'elle est une similitude connaturelle.

Ainsi la même relation du Fils au Père peut être considérée de plusieurs façons [1]. Mais quoique ces termes indiquent une seule et même réalité, ils ont cependant chacun leur raison d'être propre et ils ne sont pas synonymes [2]. Aucun d'eux n'est superflu : Fils dit uniquement relation au Père ; Image dit relation principale au Père, mais relation conséquente, aussi, à une autre personne ; Verbe dit relation principale au Père et relation conséquente à la créature [3].

Nous avons tenu à indiquer, dès le début, les noms que la seconde personne

1. A ce sujet saint Augustin dit : « Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius... Et haec duo cum dicuntur, id est *nata sapientia*, in uno eorum, eo quod est *nata*, et Verbum et imago, et Filius intelligatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur... » *De Trinit.*, lib. VII, c. 2, n. 3. — PL, XLII, 936.

2. « Dicendum, quod differentia est (inter verbum, imago et filius) ; et una differentia potest accipi sic, ut verbum dicatur, quod procedit ex interioribus, imago, quod imitatur in exterioribus, et filius complectitur utrumque ; et ideo magis et communius dicitur filius quam aliquod aliorum. Vel aliter : omnia haec tria important similitudinem alterius ; sed filius importat illam similitudinem naturaliter emanantem, imago ut expresse imitantem, verbum ut aliis exprimentem, quantum est de se sive natum exprimere ; ideo filius frequentius nominatur illa persona propter hoc, quod ipsam emanationem et habitudinem illam nomine importat proprio. Vel aliter : imago importat illam similitudinem ut conformem, verbum importat illam ut mentalem sive spiritualem, sed filius connaturalem. Et sic patet diversa ratio significandi eandem habitudinem, et ita eadem proprietas est, nec tamen synonymia. » *I Sent.*, d. 27, p. II, dub. 2. — I, 491b.

3. « Concedendum igitur, quod solus Filius, loquendo proprie, est imago, et eo quo filius, eo est imago, et eo ipso verbum. Sed filius dicit solum respectum ad Patrem, imago principaliter ad Patrem, sed consequenter respectum ad aliam personam, verbum principaliter respectum ad Patrem, et consequenter respectum ad creaturam. Unde eadem notio sunt ipsius Filii, tamen alio et alio modo significata. Unde non est superfluitas. » *Ibid.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 2, concl. — I, 542b.

Au sujet de ces diverses désignations voir encore : *Breviloq.*, p. I, c. 3. — V. 212a. — Cf. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, I. Teil, p. 138 suiv.

de la sainte Trinité emprunte au langage humain. Ce qui va suivre nous permettra d'en avoir une idée plus exacte encore. Nous tenons seulement à avertir le lecteur que, considérant ici cette même personne dans ses relations exemplaires avec le Père et les créatures, nous devons nous restreindre à l'exposé de ces relations. Par conséquent, nous ne nous attacherons pas à développer sa qualité de fils, mais seulement celle de similitude, d'image et de verbe. Sans doute, nous emploierons ces derniers termes, celui de verbe surtout, avant d'en avoir traité spécialement ; mais les textes qui servent de base aux développements qui vont suivre ne nous permettent pas de faire autrement. L'inconvénient est, d'ailleurs, peu grand, chacun sachant que, lorsque saint Bonaventure parle de *verbe*, il donne le plus souvent à ce terme le sens général de Fils de Dieu, et non un des sens restrictifs qu'indiquent les textes précédents.

CHAPITRE PREMIER

LE VERBE, SIMILITUDE DU PÈRE

§ 1. — *Le verbe* RATIO COGNOSCENDI et ARS *du Père.*

La notion d'exemplaire présuppose logiquement, ainsi que nous l'avons vu, celle de similitude ou *ratio cognoscendi*, puisque, pour devenir exemplaire, l'idée doit avoir quelque relation, si lointaine qu'on la suppose, avec la production au dehors. La première considération du Verbe-exemplaire doit donc être ramenée à celle de sa qualité comme similitude et *ratio cognoscendi*.

Quand nous parlons ici de similitude du Verbe par rapport au Père, nous n'entendons pas par là une similitude qui signifierait principalement égalité du Fils au Père [1], mais de la similitude telle que nous l'avons définie plus haut lorsque nous parlions de la similitude qui est raison de connaissance.

Sans doute, cette similitude, étant Dieu, est égale à la première personne ; elle est une similitude hypostatique [2] ; mais cette égalité n'est rappelée ici que pour montrer l'extrême perfection de l'expression *in divinis* : notre principal objectif est de parler du Verbe en tant qu'il est similitude qui est raison de connaissance [3], similitude par laquelle le Père s'exprime — et par conséquent connaît — lui-même et toutes les autres choses [4].

Une réflexion sur nous-mêmes mettra davantage à notre portée des idées aussi élevées. Lorsque nous pensons, nous *concevons* de la chose qui occupe notre intelligence une image qui, certes, n'est pas l'objet de la connaissance lui-même, mais seulement sa ressemblance, sa similitude. Ce nom, dont nous voyons sans peine l'exactitude, nous avertit que l'objet de la connaissance a changé de qualité, qu'il est devenu nôtre et s'est mis au niveau de notre esprit par une *assimilation* à lui. Ne pouvant entrer tel quel en l'esprit, celui-ci doit, pour ainsi dire, se rendre conforme à lui, s'assimiler à lui

1. Sur cette similitude, cfr. *I Sent.*, d. 31, p. I, a. unic., per totum. — I, 533 seqq.

2. « Verbum autem dicit respectum ad... summum principium, cuius est hypostatica similitudo. » *De mysterio Trinit.*, q. 4, a. 2, ad 8. — V, 87a

3. « Idem enim est species, quae de mente gignitur, et verbum, quod de mente nascitur ». *In Nativ. Domini*, sermo 2. — IX, 106b.

4. « Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia. » *In Hexaëm.*, coll. 9, n. 2. — V, 372b-373a.

en exprimant en soi-même la *species* ; il y a genèse d'une ressemblance, différente à la fois de l'objet qui en est le point de départ et de l'esprit qui la produit. Appliquons ces réflexions à Dieu. Lui aussi se connaît, car il est évident que l'Esprit suprême ne peut pas ne pas se connaître et se comprendre soi-même. Comme la chose intelligible est rendue égale (*aequatur*) à celui qui comprend, il comprend ce qui est et ce qu'il peut : la raison d'intelligence est donc rendue égale à l'intelligence elle-même ; or, raison d'intelligence et similitude sont une seule et même chose. Si cette similitude en Dieu est donc égale à Dieu, elle représente en tout premier lieu Dieu lui-même qui lui donne l'origine. Or, le Fils de Dieu est engendré par voie de connaissance ; cette connaissance suppose donc une similitude, et cette similitude ne se distingue pas de l'intelligence qui l'engendre, elle ne lui est pas inférieure, elle est Dieu [1].

Qu'on n'objecte pas qu'avant de comprendre, on doit avoir en soi la similitude de la chose à comprendre. Cela n'est vrai que chez les êtres dont la connaissance est acquise, comme c'est le cas pour nous ; il n'en est pas ainsi en Dieu Bien au contraire, d'un simple regard de l'être infiniment sage le Verbe naît. le Verbe, dis-je, qui est la souveraine sagesse, de sorte qu'ici la similitude conçue ne donne pas la sagesse à celui qui la conçoit, mais bien plutôt la reçoit de lui [2]. Pour le comprendre, il faut se rappeler le principe général de la ressemblance en Dieu : le Père n'est pas similitude du Fils parce qu'il l'imite de quelque façon ; il ne lui devient pas non plus égal par émanation ; mais bien plutôt il se rend le Fils égal [3]. « En Dieu, la personne est un Acte, c'est à-dire une « activité », qui établit une relation à autrui, et qui prend sa subsistance dans cette relation même. Elle s'ouvre, elle s'épanouit, elle se livre tout entière, d'autant plus soi qu'elle est plus à une autre, d'autant plus une qu'elle est moins solitaire [4]. »

C'est donc toujours l'idée du *fontale principium* [5] qui doit nous être présente lorsque nous nous représentons la similitude que le Père se donne de lui-même : il ne la reçoit pas ; il lui donne naissance ; il lui communique dans sa production une ressemblance avec lui, non pas lointaine et partielle, mais une ressemblance qui est une égalité, dans le sens le plus parfait du mot ; égalité telle, qu'elle se trouve à l'extrême frontière de l'identité.

1. « Summum autem spiritum impossibile est se non intelligere ; et cum intellectum aequetur intelligenti, intelligit quidquid est et quidquid potest : ergo et ratio intelligendi aequatur intellectui, quae similitudo eius est... Si ergo haec similitudo aequalis est, ergo Deus est et a Deo originata repraesentat originantem. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 4 — V, 343b. Cf. *De myster. Trinit.*, q. 4, a. 2, ad 8. — V. 87a. — *I Sent.*, d. 1, dub. 6. — I, 60b-61a.

2. « Ad illud quod obiicitur, quod similitudo est prior habilitate in intelligendo ; dicendum, quod istud verum est, in quibus est sapientia per acquisitionem, sicut in nobis ; sed non sic in Deo, immo e converso, quia ex intuitu mentis summe sapientis oritur verbum, quod dicitur esse summa sapientia, ita quod similitudo concepta non dat sapientiam concipienti, immo magis accipit. » *I Sent.*, d. 27, p. II, q. 3, ad 3. — I, 488b.

3. « Pater non dicitur similitudo Filii per imitationem, nec aequatur Filio per emanationem ab alio, sed aequat sibi Filium. » *I Sent.*, d. 31, p. 1, q. 3, concl. — I, 537b.

4. De Régnon, *Etudes sur la S. Trinité*, II, p. 453.

5. Cf. *I Sent.*, d. 31, p. II, dub. 7. — I, 552a ; *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 17. — V, 332a.

La génération d'une telle similitude, qui suppose que l'intelligence qui saisit et l'objet de la connaissance sont une seule et même chose, n'est propre qu'à Dieu. En lui seul se vérifie la parole du Philosophe [1] affirmant que, dans les substances immatérielles, l'intelligence et l'intelligible sont un, et que là comprendre *a se* et comprendre *per se* sont une seule et même chose. Il faut remarquer, en effet, qu'il s'agit ici d'immatérialité non seulement de la part de l'intelligence, mais encore de la part de l'intelligible : une chose immatérielle a l'idée d'une autre chose également immatérielle. Dans ce cas *quod intelligit* et *quo intelligit* sont un. Et même alors faut-il encore que l'intelligence revienne sur elle-même. Toutes ces conditions se vérifient lorsque Dieu a l'intelligence de lui-même, mais non lorsqu'il comprend la créature, parce que, dans ce cas, si Dieu est immatériel, la créature, elle, ne l'est pas [2].

A ce que nous venons de dire de la perfection de la similitude et de l'expression en Dieu il n'y a qu'une précision à ajouter, c'est que le Fils ne représente pas le Père en tout point absolument. Car, quoiqu'il le représente selon la nature, il ne le représente cependant pas selon la libéralité de la volonté, si ce n'est en tant que du Verbe même procède l'Esprit-Saint [3]. La raison en est que la procession par voie d'amour, qui est celle de la troisième personne de la sainte Trinité, suppose déjà deux personnes ; mais le Fils procédant comme image du Père — il ne peut donc être la similitude que d'un seul — ne saurait représenter la procession de l'Esprit-Saint [4].

Cependant le Fils de Dieu n'est pas seulement la similitude du Père, par laquelle il se connaît soi-même : il est encore la *ratio repraesentandi* parfaite de tout ce que le Père peut produire, et spécialement de tout ce que le Père s'est proposé de faire en dehors de lui. Tout est exprimé dans son Fils, dans ce moyen qui porte à juste titre le nom d'*ars* du Père [5]. Toutes les raisons

1. *De anima*, text. 15, c. 4.

2. « Verbum illud (*scil.* Philosophi) non tantum intelligitur de separatis a materia a parte intelligentium, verum etiam intelligibilium, utpote quando separatum a materia intelligit separatum a materia, tunc idem erit quod intelligit et quo intelligitur ; et hoc non semper, sed quando intellectus convertitur in se ipsum. Et hoc locum habet, quando Deus intelligit se ; non autem habet locum in ipso respectu creaturae, quia, licet Deus sit separatus a materia, non tamen res intellectae. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 10. — V, 10ab.

3. « Filius non omni modo declarat, quia, etsi secundum rationem naturae, non tamen secundum liberalitatem voluntatis, nisi in quantum ex ipso Verbo procedit Spiritus. » *I Sent.*, d. 2, a. unic., q. 4, ad 2. — I, 58b.

4. C'est nous-mêmes qui ajoutons cette raison que saint Bonaventure ne donne pas à l'endroit précédemment cité ; mais elle se déduit légitimement de ce qu'il dit ailleurs, spécialement : *I Sent.*, d. 13, a. unic., q. 3, concl. — I, 236a.

5. « Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum ; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

Saint Bonaventure donne ailleurs la définition générale de l'*ars* : « Notitia autem transiens in effectum extrinsecum est *ars*, quae est *habitus cum ratione factivus*, et hic iungitur notitia cum faciente, praevia tamen affectione. » *Ibid.*, coll. 5, n. 13. — V, 356a. Cependant ce terme n'est pas toujours pris rigoureusement dans le sens indiqué ; parfois il a la signification pure et simple de connaissance : « Supposito, quod rationes aeternae sint realiter indistinctae in divina arte sive cognitione... » *De Scientia Christi*, q. 4, initio. — V, 17a.

exemplaires sont conçues de toute éternité dans le sein de cette Sagesse [1].

Quoique, en effet, Dieu connaisse toutes les choses en dehors de lui et qu'il les connaisse éternellement, comme cela convient à la souveraine sagesse, il ne les connaît cependant pas par une chose différente de lui ; mais c'est par lui-même, par quelque chose qui est né de lui et qui se trouve en lui comme en son principe qu'il connaît tout [2].

Remarquons, toutefois, fait observer saint Bonaventure, que le Fils ne peut pas être appelé *ars* dans l'acception pure et simple du mot ; il est *ars quaedam*, parce qu'il n'est pas, pour parler avec précision, l'*ars par* lequel le Père connaît, mais l'*ars où* il connaît ; il n'est pas l'*ars* par lequel le Père est *sapiens*, mais l'*ars* qui vient du Père qui est *sapiens* et par lequel le Père opère tout parce qu'il a tout produit par le Fils [3]. Nous avons déjà fait une remarque semblable à propos de la similitude [4].

Mais une difficulté va s'élever. Cette représentation des choses en Dieu, cet *ars* suprême du Père contient les représentations d'êtres soumis à toutes sortes de conditions d'infériorité et d'imperfection. Comment concilier la perfection d'en haut avec l'imperfection d'en bas ? Le problème n'est pas d'un mince intérêt pour saint Bonaventure, ainsi que le prouve l'attention qu'il lui porte. Aussi lui consacrerons-nous un paragraphe spécial.

§ 2. — *L'infinie perfection de la représentation dans le Verbe.*

Certains philosophes avaient rencontré de grandes difficultés dans le problème énoncé. Ils affirmaient qu'il était impossible qu'un seul et même être puisse être le principe de choses différentes par leur forme ; que de l'éternel puissent venir des choses temporelles, de celui qui est acte pur des choses possibles, de celui qui est stable des choses infimes. L'effet, disaient-ils, doit être semblable à la cause, et ici la cause est très différente [5].

Saint Bonaventure, suivant son habitude, ne nomme pas ces philosophes trop préoccupés de sauvegarder la distance entre Dieu et les créatures. Mais

1. « Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae .. » *In Hexaëm.*, coll. 20, n. 5. — V, 426a.

2. « Licet Deus aliud a se cognoscat aeternaliter, et hoc competat summae sapientiae ; non tamen competit ei scire aliud per aliud, sed per se ; et hoc non potest nisi aliud, quod natum est ab ipso Deo procedere, quod est in ipso sicut in principio causante. » *De mysterio Trinit.*, q. 2, a. 1, ad 6. — V, 62b.

3. « Non dicit (Magister), quod (Filius) sit ars simpliciter, sed quod sit ars quaedam, quia non est ars, qua Pater novit, sed ubi novit ; non est ars Patris, qua Pater sit sapiens, sed quae est a Patre sapiente, per quam Pater omnia operatur, quia omnia produxit per Filium. » *I Sent.*, d. 31, p. II, dub 2. — I, 550a.

4. Voir. p. 107, n. 3.

5. « ... quod est contra philosophos, qui negant, quod ab uno et eodem, semper manente eodem, sint multiformia, ab aeterno temporalia, ab actualissimo manent possibilia, a stabilissimo mutabilia, a simplicissimo composita, a sublimissimo infima ; cum effectus sit similis causae, et causa haec sit contraria in his conditionibus. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 3. — V, 343b.

il n'est pas difficile de reconnaître le principe directeur de cette opinion ; il l'avait déjà réfuté ailleurs [1]. Il s'agit ici de cette théorie néoplatonicienne bien connue, reçue et propagée par les philosophes juifs et arabes du moyen âge (Alfarabi, Avicenne, Avicebron et Averroës) — d'après laquelle Dieu, étant infiniment simple, n'avait pu produire qu'un seul être, à savoir la première Intelligence. Celle-ci, ayant l'intelligence d'elle-même et du premier principe, devint composée, et put produire son cercle céleste à elle ainsi que l'Intelligence du cercle immédiatement inférieure. Cette deuxième Intelligence à son tour produisit le troisième cercle et l'Intelligence correspondante ; et ainsi de suite jusqu'au cercle lunaire et son Intelligence. Cette dernière était destinée à éclairer les âmes humaines [2].

Devant les infiltrations averroïstes qui s'étaient produites jusque dans les écoles catholiques [3], l'erreur précédente, avec plusieurs autres de la même source, fut condamnée en 1270 et 1277 par l'évêque de Paris, Etienne Tempier [4]. Saint Bonaventure, dans l'*In Hexaëmeron*, attaque cette fausseté dans son principe même qui est la conception erronée qu'avaient ces philosophes de l'intelligence divine, trop élevée, selon eux, pour avoir en elle les représentations des choses inférieures. La doctrine du Verbe exemplaire que nous donne la foi, de ce Verbe qui est l'*ars* infini du Père, réduit à néant, pour lui, cette difficulté et toutes les autres semblables [5]. Et en s'appuyant sur cette doctrine, se laissant largement inspirer par le génie de l'au-

1. Voici ce principe : « Deus, cum sit omnino simplex, cuius actus est intelligere, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. » *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 2, concl. — II 29a.

2. « Plures fuerunt philosophi, qui posuerunt ordinem in producendo gradatim descendendo hoc modo : Deus, cum sit omnino simplex, cuius actus est intelligere, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. Illa vero propter distare a primo intellexit se et primum, et ita aliquo modo fuit composita, et ita produxit orbem suum et intelligentiam secundi orbis ; et sic deinceps usque ad orbem lunae et intelligentiam decimam, quae irradiat super animas rationales ; et sicut ordo est in producendo, ita in irradiando. » *Ibid.* Cf. S. Thomas, *De Veritate*, q. 3, a. 2, corp. Comparer Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 186-197 ; De Wulf, *Hist. de la Phil. méd.*, I, p. 208-219.

3. Il est évident que nous ne parlons pas ici de l'école de saint Thomas qui avait été englobée — au moins pour certaines de ses thèses — dans cette condamnation. Un jugement ultérieur d'un autre Etienne, également évêque de Paris, révoqua en 1324 ou 1325 ces censures en tant qu'elles pouvaient, de quelque façon, toucher le Docteur Angélique. Cf. *Opera S. Bonav.*, t. II, p. 30, scholion.

4. Cf. scholion cit., et Mandonnet, *Siger de Brabant*, chap. v (p. 90-112) et chap. ix (p. 214-251).

5. « Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium ; unde qui non habet hoc ostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum. — Quomodo autem haec intelligantur, dicitur ad Hebraeos : *Fide intelligimus, aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierant.* » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 4. — V, 343b. Le texte de l'Ecriture se trouve *Ad Hebr.*, 11, 3.

Thomas d'York dit, en faisant allusion aux *sapientes mundi* — par opposition aux *sapientes Dei* — : « Siquidem, cum non potuerunt videre veritatem in Verbo, nam in aeternis rationibus intellectu veritatem contemplari minime potuerunt, sicut dicit Augustinus, *De Trinitate*, XIV, c. 14, nec viderunt eam in exemplo, propterea evanuerunt in cogitationibus suis et dicentes se sapientes stulti facti sunt. Exemplum autem, quod est lumen rationum, Christus est, Dei Verbum incarnatum... ». Cf. E. Longpré, *Thomas d'York*, art. de l'*Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 901-902.

teur du *De Divinis Nominibus* [1], saint Bonaventure rétablit la vérité. Voici comment.

Le Verbe éternel représentant, ainsi que nous l'avons dit, Dieu lui-même et tout ce que Dieu peut faire, il représente, en conséquence, des choses multiples [2] tout en restant lui-même un seul Verbe [3]. De même, comme il représente la vertu du Père, il représente une vertu qui est l'unité suprême. Or plus la vertu est une, plus elle est infinie ; et, par conséquent, cette similitude du Père représente des choses en nombre infini. D'un seul peuvent donc venir des choses multiples [4]. Une comparaison confirmera ce que nous venons de dire. Si l'unité pouvait connaître tout son pouvoir (*posse*), elle verrait et connaîtrait tous les nombres ; et si le point connaissait tout son pouvoir, il connaîtrait toutes les lignes qui peuvent se réunir en lui. L'unité, cependant, est principe à un titre plus parfait que le point, parce que l'unité est une partie essentielle du nombre, tandis que le point est principe et non pas partie. Aucune des deux, d'ailleurs, de l'unité et du point, n'est principe actif dans le sens parfait du mot. Dieu, au contraire, est entièrement en acte, et de ce fait, il doit disposer et exprimer en sa similitude toute chose [5].

De plus, le Verbe qui est éternel, représente les choses qui sont faites dans le temps. Ce qui, en effet, procède du Père, procède avec ordre, et l'un est la cause de l'autre, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre du temps. Le Verbe représente donc les choses telles qu'elles seront, une fois produites dans le temps. De même que, par la mémoire ou la prévoyance, il peut se trouver dans mon esprit un grand nombre de choses passées ou futures sans que mon esprit soit en rien affecté par la réalisation de ces choses dans le temps, de même la création n'introduit aucun changement dans le Verbe. Par la même parole par laquelle il a *dit* telle ou telle âme dans l'éternité, par la même il la crée maintenant [6]. Il faut donc savoir que dans toute relation entre Dieu et la

1. Spécialement c. 7. — PG, III, § 2, 870 ; PL, CXXII, 1152 seqq.

2. « Si ergo haec similitudo aequalis est, ergo Deus est, et a Deo originata repraesentat originantem et quidquid Pater potest : ergo repraesentat multa. » *Ibid.*

3. « Unde sicut Pater intelligendo se intelligit quidquid potest intelligere ; sic dicendo Verbum dicit quidquid potest dicere et quidquid dici potest in deitate. Unde nec aliud Verbum dicere potest, nec aliqua persona in Trinitate. » *De myst. Trinitatis*, q. 4, a. 2, ad 8. — V, 87a.

4. « Item, cum (Verbum) virtutem Patris repraesentet, repraesentat virtutem unitissimam ; sed 'virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita' ; ergo illa similitudo infinita repraesentare habet ; et ita necesse est, ut ab uno sint multa. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 4. — V, 343b-344a.

5. « Si enim unitas posset cognoscere totum posse suum, videret et cognosceret omnes numeros ; et si punctus cognosceret totum posse suum, cognosceret omnes lineas in centro ; unitas tamen magis est principium quam punctus, quia unitas est pars essentialis numeri, punctus autem principium et non pars ; nec aliquod istorum est principium activum. Igitur cum primus intellectus sit principium activum, necesse est, ut in similitudine sua omnia disponat, omnia exprimat. » *Ibid.*, n. 5. — V, 344a. Cf. *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 2, ad 4. — II, 29b-30a. Voir plus haut, p. 36, n. 1.

6. « Item, ab aeterno sunt omnia temporalia. Quae enim a Patre procedunt ordinate procedunt, et unum est causa alterius, ordine naturae et ordine temporis : ergo Verbum sic repraesentat res, ut in esse producuntur. Sicut enim in providentia mea vel memoria possunt esse multa futura, et unum futurum magis distans quam aliud ; nec propter hoc sequitur, quod cum eveniunt, sit mutatio in memoria mea ; sic in Verbo non est mutatio. Cum enim creat animam hanc, non mutatur, quia ab aeterno dixit, animam hanc nunc creandam.

créature, s'il y a changement, ce changement doit être rapporté à la créature[1]. Celle-ci est en perpétuel mouvement, variable et corruptible, ce qui l'empêche d'être vie dans le sens plein du mot[2]. Le Verbe, au contraire, est un exemplaire vivant parce qu'il est spirituel et non matériel, immuable et non variable, éternel et non corruptible[3].

Troisièmement. Dieu qui est acte pur est cependant cause des possibles et des choses matérielles. Le Père est principe à un triple point de vue : il est principe produisant de lui-même, produisant de rien, et produisant d'une matière déjà préexistante. Cette triple manière d'être principe est représentée par le Verbe. Le Verbe exprime en effet le Père en tant qu'il est principe produisant de lui-même, parce qu'il explique et représente la production de l'Esprit et la sienne propre, c'est-à-dire les productions éternelles. Il exprime encore le Père en tant que celui-ci produit de rien, en représentant les choses éternelles, telles que les anges et les âmes. Et, enfin, il le représente comme produisant certaines choses d'une matière préexistante. Or, ce qui est produit de cette façon est en puissance avant que d'être réalisé, c'est un possible. Le Verbe représente donc également les choses possibles, et par lui s'explique comment ces possibles peuvent avoir une cause qui est acte pur[4].

Il nous reste à montrer enfin de quelle façon le Verbe explique encore comment de celui qui est la stabilité même peuvent venir des choses soumises au changement, et comment de celui qui est la sublimité même dérivent les êtres les plus humbles. A cette fin, cependant, il nous faut recourir à la notion de vérité, montrer que le Verbe seul est vérité, et que dans cette Vérité suprême toutes les choses sont représentées avec la même perfection. Etre *ratio veritatis* n'est, d'ailleurs, pour le Verbe que la conséquence de ce qu'il est *ratio declarandi*[5].

Unde eodem dicto, quo ab aeterno dixit, nunc creat ; sicut, si velle meum esset posse meum ; si vellem modo, cras fieri rem, non esset mutatio in me, si fieret ; sed esset, si de non volente fierem volens. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 6. — V, 344a.

1. « In relatione ad creaturam semper intelligitur in creatura facta mutatio, non in Deo. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 2, q. 1, ad 2. — I, 158a.

2. Voir plus haut, p. 78.

3. « Augustinus elegantius omnibus exponit : *Quod factum est in ipso vita erat* ; quia habebat in ipso exemplar et rationem viventem ; quae ratio dicitur vivens, quia spiritualis, non materialis ; quia intransmutabilis, non variabilis ; quia aeterna, non corruptibilis. Et haec est ratio vitae... » *Comment. in Joan.*, c. 1, n. 15. — VI, 250a.

« *Quod factum est in ipso vita erat.* Hic notatur tertia conditio (Verbi), scilicet quod est principium praecognoscens, quia omnia sunt in ipso, antequam fiant, et in ipso vivunt, sicut arca in mente artificis. » *Ibid.*, n. 11. — VI, 249a. — Cf. Augustin, *In Joan. evang.*, tr. I, n. 16. — PL, XXXV, 1387 ; 83 *Quaest.*, q. 46. — PL, XL, 29 seqq.

4. « Item, ab actualissimo fiunt possibilia sive materialia. Pater enim intelligitur principium principians de se, principium principians de nihilo, principium principians de aliquo materiali. Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians de se, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus Sancti et suam sive aeternorum. — Exprimit etiam Patrem ut principiantem aliquid de nihilo, et sic repraesentat productionem aeviternorum, ut Angelorum et animarum. — Repraesentat etiam ut principiantem aliquid de aliquo ut materiali ; sed quod fit de aliquo prius est in potentia, quam fiat ; necesse ergo est, ut repraesentet possibilia. Necessario ergo ab actualissimo fiunt possibilia. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 7. — V, 344ab. — Cf. *ibid.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

5. « Quoniam Filius procedit ut Verbum, cui appropriatur ratio declarandi, ideo ei appro-

On peut entendre la vérité de deux manières, et premièrement en tant qu'elle s'oppose à la fausseté. Celle-ci est absence d'indivision [1], d'imitation et d'expression. Comme toute créature possède d'une manière ou d'une autre ces trois qualités, on ne peut pas dire, à ce point de vue, que la vérité se trouve seulement en Dieu. Mais la vérité peut encore être définie comme une opposition au mélange et à l'impureté ; et, dans ce sens, elle ne se trouve qu'en Dieu. En Dieu seul, en effet, il y a indivision pure sans aucune diversité, imitation et similitude parfaite sans aucune dissimilitude, expression entièrement lumineuse sans aucune obscurité. Tandis que, dans la créature, la diversité de l'acte et de la puissance se mêle à l'indivision, la dissimilitude à l'imitation, et l'obscurité à l'expression. Ne cherchons donc cette vérité que là où, comme le disent les docteurs, il n'y a en aucune façon possibilité, vanité et non-être [2].

En nous rappelant maintenant que les créatures ont une triple existence : dans le Verbe, en raison de l'exemplarité, dans l'univers où elles se trouvent matériellement, dans l'âme humaine où elles sont d'une manière abstraite [3], nous devons conclure que leur vérité n'est parfaite que dans l'existence qu'elles ont dans le Verbe, parce que là seulement il n'y a aucune défectibilité et vanité [4]. Si, en effet, nous considérons la vérité dans son rapport avec l'intelligence, nous pouvons la définir : adéquation de l'intelligence avec l'intelligible ; je dis de l'intelligence qui est cause de la chose, non de la mienne qui ne l'est pas [5]. Or, aucune créature, quelle qu'elle soit, n'est en

driatur ratio exemplaris et per consequens ratio veritatis. » *I Sent.*, d. 3, p. I, dub. 4. — I 79b-80a.

1. *Indivisio entis ab ente* dans laquelle se trouve la *veritas rerum*. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 2. — V, 349a.

2. « ... dupliciter potest accipi veritas : uno modo, prout distinguitur contra falsitatem ; alio modo, prout distinguitur contra permixtionem, secundum quod verum dicitur purum et impermixtum. Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis et imitationis et expressionis, sic cum in creatura sit aliquo modo invenire et indivisionem et imitationem et expressionem, sic est veritas non tantum in creatore, sed etiam in creatura ; et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati ; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini ; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine ; est ulterius in ea expressio cum obscuritate. Et ideo hoc modo veritas est divini esse proprietas ; et sic accipit Magister et Augustinus et Hieronymus (*in fundamentis, hic*). Vocant enim verum esse, quod nihil habet de possibilitate, nihil habet de vanitate, nihil de non entitate. » *I Sent.*, d. 8, a. 1, q. 1, concl. — I, 151ab.

3. « Creaturae triplex habent esse, scilicet in Verbo, ratione exemplaritatis ; in universo, per modum materialitatis ; in animo humano, per modum abstractionis. » *In Ecclesiasten*, c. 1, p. I, membrum 1, a. 1. — VI, 11b. Cf. p. 19, n. 1.

4. « Primum esse (*scil.* in verbo) est indeficiens et immutabile, unde nullam habet vanitatem ; sed in aliis est vanitas. » *Ibid.*

5. « Quid est veritas secundum definitionem ? « Adaequatio intellectus et rei intellectae » illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei... Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 8. — V, 344b. Dans ce sens saint Thomas dit aussi : « Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino ». *Summa theol.*, I, q. 16, a. 5, ad. 2. Cf. M. Baumgartner, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*. Baeumker's Beiträge, Suplementband, 1913, p. 257 suiv.

tout point semblable (*adaequatur*) à la raison qui l'exprime dans l'intelligence divine, de sorte que, comme le dit saint Augustin [1], toute créature est mensonge. La chose, d'autre part, ne s'exprime pas parfaitement, elle n'est pas sa vérité entière : il nous faut donc conclure que le Verbe seul, qui en est la similitude et la raison parfaite, est vérité dans le sens plein du mot, et que la vérité de la créature se trouve en lui [2]. En lui aussi, par conséquent, cette dernière possède la stabilité et la sublimité qui lui manquent par suite de sa condition [3].

Les mêmes principes nous font encore comprendre que dans le Verbe les créatures, quelles qu'elles soient, inférieures ou supérieures, sont toutes représentées avec la même perfection. L'ange n'y possède pas un être plus noble que le vermisseau. Quoique l'ange, en effet, participe davantage à la dignité du Verbe en tant qu'il l'imite dans certaines perfections plus élevées, telle que celle d'être image, il n'a cependant, au point de vue exemplarité, aucune excellence particulière [4], si on ne considère que la représentation. Tout ce qui se trouve dans le Verbe est vérité par la vérité du Verbe qui est *une* et n'est affectée en aucune façon par ce qu'elle représente. Comparée à elle, toute vérité créée, quelque parfaite qu'elle soit, n'est qu'une ombre [5].

Ainsi tout s'éclaire par la considération du mode de représentation des choses dans le Verbe. En en constatant l'universalité et la perfection, nous comprenons sans peine que son unité et son immutabilité s'accordent avec la multiplicité et la variété des choses créées, comme la multiplicité des couleurs ne diminue en rien la dignité du soleil qui les produit [6]. Une seule chose en tout cela pourrait offusquer la raison et la faire hésiter, à savoir que la souveraine simplicité de Dieu, excluant toute composition, répugnerait à admettre dans l'essence divine les formes naturelles des êtres. Mais ici rien de pareil ne doit être supposé : il n'y a en Dieu qu'une multiplicité d'expression, les idées des formes, et non les formes elles-mêmes. Ces formes expressives multiples ne sont, en réalité, qu'une seule et même essence [7].

1. *De Vera Religione*, c. 36, n. 66. — PL, XXXIV, 151. Cf. également *Quaest.* 83, q. 23. — PL, XL, 16 seq.

2. « Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum. Res autem adaequata non est sua adaequatio : ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio sit veritas ; et ibi est veritas creaturae... » *In Hexaëm.*, *loc. cit.*

3. « Et sic patet, quod ab actualissimo sunt possibilia, a stabilissimo mutabilia, et a sublimissimo infima. » *Ibid.*, n. 9. — V, 344b.

4. «... et repraesentantur per Verbum ita infima, sicut suprema. Unde licet Angelus magis participet cum Verbo in conditionibus nobilibus, puta quoad imaginem Dei, quam vermiculus ; in ratione tamen exemplaritatis non est nobilior ratio Angeli quam vermiculi. » *Ibid.*, n. 8.

5. « Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. » *Ibid.* « Ibi (in Verbo) est veritas creaturae... Quaelibet autem creatura umbra est respectu Creatoris. » *Ibid.* Cf. *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a. « Per veritatem creaturae intelligimus veritatem increatam. » *I Sent.*, d. 8, p. I. a. 1, q. 1, ad. 4 arg. neg. — I, 152b.

6. « Et sicut sol lucens facit varietatem et multiformitatem colorum ; sic ab illo Verbo est varietas rerum. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 9. — V, 344b-345a. Cf. Pseudo-Denys, *De Div. Nom.*, c. 5. — PG, III, 824 ; PL, CXXII, 1150.

7. « Est multiformitas secundum rationem informandi et secundum rationem exprimendi

Celui qui a compris ce qui précède a l'intelligence du Verbe, et cette intelligence lui donne de comprendre tout le reste [1]. Mais, encore une fois, à cela la raison seule ne peut parvenir ; il faut d'abord que le regard de l'âme soit purifié par la lumière de la foi [2]. Cette condition a manqué aux philosophes dont nous avons parlé plus haut, Dieu ne leur ayant pas accordé cette intelligence qui est proprement son don [3] ; et, de même qu'un homme qui a la main amputée est incapable de rien saisir, ainsi leur intelligence s'est trouvée insuffisante pour pénétrer les secrets de l'exemplarité divine [4].

On pourrait être tenté de trouver défectueuse la manière de procéder de saint Bonaventure telle qu'elle se révèle dans la démonstration qui précède, et d'y regretter certaines lacunes. La plupart des arguments ne disent souvent qu'une seule et même chose : à savoir que les choses existent d'une manière plus parfaite dans le Verbe qu'en elles-mêmes, et que le Verbe est principe suffisant de leur représentation. De production, on n'en parle pas, alors qu'on s'attendrait à recevoir quelques renseignements sur le point de savoir comment Dieu peut produire des choses multiples. En réalité, cependant, saint Bonaventure a répondu à la difficulté soulevée plus haut. Celle-ci était : Dieu, infiniment simple, n'ayant qu'un seul acte, celui de l'intelligence, ne peut produire qu'une Intelligence, à l'exclusion de toute autre chose. Cela suppose, évidemment, que Dieu n'a que l'intelligence de cette Intelligence ; et si, par conséquent, on démontre qu'il a aussi l'intelligence des autres êtres, on a prouvé la possibilité, ou du moins la non-impossibilité qu'il les produise. Cette démonstration est facile — ainsi que le veut saint Bonaventure — du moins pour un esprit qui ne sépare pas la philosophie de la foi.

De fait, son argumentation est suffisante. Les preuves, il est vrai, ne sont présentées que d'une façon sommaire ; mais nous les avons déjà rencontrées pour la plupart lorsque nous avons parlé des idées exemplaires en Dieu, et nous avons pu constater que la logique du Docteur Séraphique sait être précise et concluante. Il faut se souvenir, d'ailleurs, que saint Bonaventure n'écrit pas dans l'*In Hexaëmeron*, mais qu'il parle ; rien d'étonnant, par conséquent, si les preuves y sont présentées plutôt *modo oratorio*.

Primo modo competit multiformitas ei quod habet intra se diversarum formarum naturas ; et sic non potest stare cum summa simplicitate. Secundo modo competit multiformitas ei quod habet in se multarum formarum ideas, et hoc modo stat cum summa simplicitate. » *De myst. Trin.*, q. 3, a. 1, ad 14. — V, 73b.

1. « Unde non contingit intelligere nisi per Verbum. » *In Hexaëm.*, *loc. cit.* — V, 345a. — *Ibid.*, n. 4. — V, 343b.

2. « Et haec (*scil.* Verbum) est clavis nobilissima animae purgatae per fidem, quae est necessaria... » *Ibid.*, n. 9. — V, 345a. Cf. *ibid.*, n. 4. — V, 343b, où saint Bonaventure cite le fameux texte de l'épître aux Hébreux : *Fide intelligimus, aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, c. 11, 3.

3. « Et iste intellectus proprie est donum. » *In Hexaëm.*, *loc. cit.*, n. 1. — V, 343a. — Cfr. *III Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, per totum. — III., 778 seq.

4. « Unde omnes, qui non habent hanc fidem, manum habent amputatam. » *Ibid.*, n. 9. — V, 345a.

§ 3. — *Le Verbe, raison exemplaire.*

Dans ce qui précède nous n'avons fait, pour ainsi dire, que reproduire les explications de saint Bonaventure lui-même. On ne sait trop qu'admirer davantage, de l'ingéniosité de la démonstration qui, malgré quelques lacunes facilement explicables, reste précise, ou de la richesse et de la conviction de l'expression. La doctrine qu'il expose là lui tient à cœur ; et, de fait, parmi les spéculations dans lesquelles se complaît son esprit, peu reviennent aussi souvent et avec une note aussi personnelle que celle qui a pour objet le Verbe, représentation de tout.

Cet exposé a, d'ailleurs, une haute importance en lui-même. Il montre dans le Fils de Dieu le modèle achevé et parfait, la dernière raison d'être des choses. Nous aurons à nous rappeler ces principes lorsque nous contemplerons le même Verbe, non plus seulement comme le *medium essendi* — contemplation qui nous rend déjà métaphysiciens dans le vrai sens du mot [1], mais encore, et surtout, lorsque nous le verrons, comme *medium cognoscendi*, éclairer notre intelligence et lui permettre de toucher à la vérité stable, indéfectible, certaine, que ne peut donner l'être changeant et muable qu'est la créature. Cette pensée, saint Bonaventure semble l'avoir eue devant les yeux, puisque, à peine a-t-il fini de nous montrer le Verbe, similitude de tout, qu'il nous parle aussitôt du Verbe vérité ; car, dit-il, *idem est principium essendi et cognoscendi* [2].

Mais nous n'avons pas encore terminé nos considérations sur la représentation des choses dans ce même Verbe. En engendrant un Fils semblable à lui, le Père n'a pas seulement exprimé une similitude pure et simple, une *ratio intelligendi* ; il a encore dit et exprimé en lui tout son pouvoir [3]. Par conséquent, à la représentation comme telle s'ajoutera le concept de réalisation, au moins possible, de ce qui est représenté ; l'idée deviendra, à proprement parler, exemplaire, et le Verbe, déjà connu comme *ratio repraesentandi*, sera montré encore comme *ratio exemplandi* [4]. Ce problème du Verbe *ratio exemplandi* est capital pour qui veut bien entendre l'infinie distance qui sépare la production du Fils en Dieu de la production des créatures [5]. En définissant deux modes de procéder par voie d'exemplarité, nous aurons dé-

1. « Sed ut considerat (metaphysicus) illud esse in ratione omnia exemplantis... verus est metaphysicus. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

2. *Ibid.*

3. « Pater dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum ; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere. » *Ibid.* Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 34, a. 3, corp.

4. Ainsi que le dit saint Thomas : « Ita Verbum Dei, eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum ; creaturarum vero est expressivum et operativum. » *Loc. cit.* Voir plus haut, page 23, notes 2 suiv.

5. Parmi les anciens scolastiques, peu ont traité spécialement de cette question ; les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure ne citent que quatre : Pierre de Tarentaise, Richard de Mediavilla, Denys le Chartreux et Egide de Rome. Cf. t. I, p. 130, scholion.

terminé cette distance et assigné au Fils de Dieu sa vraie place dans la doctrine de l'exemplarisme.

La première manière de procéder de Dieu est celle de l'exemplarié proprement dit ; et ainsi la créature vient de Dieu comme l'exemplarié de l'exemplaire. Ceci signifie, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, une causalité formelle de la part du créateur à la créature. La deuxième manière est de procéder comme *ratio exemplandi*. Seul le Fils de Dieu, dans lequel le Père se dit lui-même et toute autre chose comme en son Verbe, peut ainsi procéder. Il est à remarquer qu'un tel mode ne répugne en aucune façon à une procession naturelle telle qu'est la génération du Fils de Dieu ; bien au au contraire, il ne peut être que naturel ; tandis que le premier mode que nous avons signalé répugnerait à une telle génération, attendu qu'il dépend d'un acte de la volonté ; il s'y établit une relation de cause à effet, et les êtres qui sont les termes de cette relation sont entièrement séparés l'un de l'autre [1]. Celui-ci ne se trouve dans celui-là que par sa similitude, et cette similitude, en tant qu'elle est raison de connaissance et d'exemplarité, est dite exemplaire. La chose signifiée, elle, est dite exemplariée [2], *exemplatum*. Ainsi sont exclues, dans la manière dont le Fils de Dieu procède, toutes les défectuosités de dépendance et de contingence qui caractérisent l'exemplarié. Etant cause et non effet, il possède la dignité et la plénitude de la cause ; il est actif dans le sens vrai et absolu du mot, sans aucune passivité.

On pourrait être surpris de ce que saint Bonaventure rapporte à un processus de nature la production de la *ratio exemplandi*, alors qu'on s'attendrait plutôt à trouver dans cette raison, qui représente toutes les idées des choses, une expression de l'intelligence suprême. De fait, il compare fréquemment la naissance du Verbe en Dieu avec celle du verbe dans notre esprit, et l'une et l'autre sont données comme le résultat d'une génération qui s'appelle expression [3]. Mais lorsqu'il détermine, nous dirions *ex professo*, le mode de production du Fils de Dieu, saint Bonaventure oppose le plus souvent la *processio per modum naturae*, qui est celle du Verbe, à la procession *per modum voluntatis* ou *liberalitatis*, qui est celle du Saint-Esprit [4]. Dans cette

1. « ... sic per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie : et sic creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplaritatis sicut ratio exemplandi. Et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris, quo non tantum se loquitur Pater, sed etiam cetera disponit..... Et iste modus procedendi secundum exemplaritatem non repugnat processui naturali, immo non potest esse nisi naturalis. Alius vero modus repugnat processui naturali ; est enim secundum voluntatis imperium, ita quod producens et productum differunt sicut causa et causatum, et unum secundum veritatem non est in alio. » *I. Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, concl. — I, 129b-130a. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 3. — V, 385a.

2. « Exemplatum enim, secundum quod exemplatum, non est in exemplante secundum veritatem, sed per similitudinem, quae, inquam, similitudo, cum sit ratio cognoscendi et exemplandi, dicitur exemplar. » *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 4. arg. affirm. — I, 130b.

3. Cf. spécialement : *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 1. — I, 481 seqq. ; *In Hexaëm.*, coll 11, n. 16 et 23. — V, 382b et 383b ; *Itin.*, c. 2, n. 7. — V, 301ab ; *ibid.*, c. 3, n. 5. — V, 305ab.

4. « Bei Bonaventura steht der Gegensatz per modum naturae, per modum voluntatis

manière de parler saint Bonaventure est fidèle interprète d'Alexandre de Halès, quoiqu'il mette cette opposition dans une lumière plus vive que son maître. Il suppose, d'ailleurs, que ces modes de procession se réalisent aussi bien ici-bas qu'en Dieu [1].

Il n'ignorait pas, non plus, que d'autres opposaient plus volontiers le processus *per modum intellectus* au *processus per modum voluntatis*. Tel saint Thomas, du moins dans ses derniers écrits [2], suivant en cela — comme le fera Scot plus tard — le sentiment de saint Augustin. Mais pour saint Bonaventure, l'intelligence — considérée dans son mode d'action — ne s'oppose pas à nature et à volonté ; elle a plutôt quelque chose de l'une et de l'autre [3] ; et c'est pour cela qu'il peut, sans hésiter, affirmer que la procession comme *ratio exemplandi* ne s'oppose pas à une procession *per modum naturae*, mais la suppose, au contraire. Notons ici que ce n'est pas sans une légère hésitation qu'il utilise l'expression : *Filius procedit sicut ratio exemplandi*, car il dit : *Et sic « videtur » procedere ipse Filius*. Aurait il entrevu lui-même une difficulté possible? [4] En tout cas, il a soin d'énoncer sans tarder la raison pour laquelle il estime légitime sa formule, à savoir, que le Verbe n'est pas seulement la parole du Père, mais qu'en lui, encore, le Père dispose toute autre chose [5]. Or, nous savons que la disposition est le propre de l'exemplaire [6]. A juste titre, semble-t-il donc, convient-il de dire que le Fils procède *per modum exemplaritatis* et comme *ratio exemplandi*.

En posant la question, saint Bonaventure ne distingue pas tout d'abord s'il s'agit de l'exemplarité selon le premier ou le dernier des deux modes que nous avons signalés, et il distribue ses preuves en arguments affirmatifs et négatifs. Il ne retient, d'ailleurs, des deux séries — ou plutôt de la première — que ceux qui affirment la thèse dans le sens d'une procession comme *ratio exemplandi* et non comme exemplarié [7]. Ils sont basés sur les notions de disposition éternelle, de connaissance et d'image. Nous avons déjà fait allu-

(odor liberalitatis) stark beleuchtet im Vordergrund. » A. Stohr, *Die Trinitätslehre des h. Bonaventura*, p. 40. — C'est à cet auteur que nous empruntons également les détails historiques qui vont suivre et qui se trouvent surtout : *op. cit.*, p. 44 suiv. Voir aussi De Régnon, *Etudes sur la S. Trinité*, p. 460 suiv.

1. « In his inferioribus duplex invenitur modus procedendi nobilis, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis : primo modo emanat Filius a Patre, secundo modo donum a datore ; sed omne quod nobilitatis est in creatura, est attribuendum Deo. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, fund. 2. — I, 195a.

2. Cf. *Summa theol.*, I, q. 27, a. 3, corp.

3. « Omnis modus producendi nobilis ad istos duos reducitur ; quia omne agens aut agit naturaliter, aut per voluntatem ; ... unde ratio non distinguitur contra naturam et voluntatem quantum ad modum agendi ; et ideo non est persona tali modo procedens. » *I Sent.*, *loc. cit.*, ad 3. — I, 196a.

4. Il faut remarquer cependant que certains manuscrits portent *dicitur* au lieu de *videtur*. Cf. note des EE., t. I, p. 129, note 12.

5. « ... Filius, qui dicitur Verbum Patris, quo non tantum se loquitur Pater, sed etiam cetera disponit. » *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, concl. — I, 129b-130a.

6. « Dispositio aeterna dicit rationem exemplaris : ergo si Filius procedit ut verbum, procedit per modum exemplaritatis. » *Loc. cit.*, 1. arg. aff. — I, 129a.

7. Nous avons là un exemple typique d'une thèse à double face, vraie dans un sens, fausse dans l'autre. On ne peut alors utiliser qu'avec la plus grande circonspection les arguments pour et contre.

sion au premier de ces arguments ; il nous reste à proposer les deux autres, et, tout d'abord, employons une comparaison.

La génération du Fils par le Père est semblable à la production de la connaissance dans notre esprit. Or, la connaissance procède de l'esprit selon le mode exemplaire, parce que l'exemplaire est raison de connaisance. Le Fils procède donc par voie d'exemplarité [1]. Tout ce qui est dans la créature doit, en effet, se trouver d'une manière éminente dans le créateur [2].

L'argument qui suit anticipe, de quelque manière, sur l'ordre que nous avons adopté, en faisant intervenir la notion d'image ; mais pour plus de simplicité nous voulons le rapporter ici. Ce que l'image est dans la chose produite, dit saint Bonaventure, l'exemplaire l'est dans celui qui produit. Car la chose produite est appelée image lorsqu'elle représente d'une manière expresse. De même, si celui qui produit représente d'une manière expresse ce qui doit être réalisé, il est dit exemplaire. Puis donc que le Fils procède comme image — car il représente expressement — il doit procéder également par voie d'exemplarité, et pour la même raison [3].

Dans ce dernier argument le Docteur Séraphique assimile l'image à l'exemplaire en raison de la représentation expresse de l'un et de l'autre. Le Fils est image et exemplaire, et cela pour le même motif : il représente expressement. Il est évident que saint Bonaventure prend ici le mot image et exemplaire dans le sens impropre ; car leur sens propre appellerait plutôt la distinction, non pas en raison de la représentation et de l'expression qui sont communes, ainsi que nous venons de le dire, mais en raison de leur mode actif et passif de représenter [4].

Il convient de noter la distinction importante que saint Bonaventure fait au sujet du 4e argument affirmatif, que voici : « Tout principe connaissant la chose à produire produit par mode d'exemplarité. Mais le Père est le principe intelligent du Fils : il le produit donc selon le mode exemplaire [5]. »

Tel quel, remarque saint Bonaventure lui-même, cet argument est faux. On ne pourrait accepter, sans autre, que tout principe de production, s'il sait ce qu'il fait, produit par l'exemplaire. Cela n'est vrai que dans le cas où la raison de connaissance précède l'action, de sorte que l'agent possède cette connaissance comme une cause à celle de l'effet, ce qui exige une diversité essentielle entre celui qui produit et la chose produite. L'*exemplar*

1. « Generatio Filii a Patre est similis productioni notitiae ex mente ; sed notitia procedit ex mente secundum rationem exemplaris, quia exemplar est ratio cognoscendi. » *Ibid.*, arg. aff. 2. — I, 129a

2. « Omne quod nobilitatis est in creatura, est attribuendum Deo. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, fund. 2. — I, 195a.

3. « Quod est imago in producto, hoc est exemplar in producente ; quando enim productum expresse repraesentat, imago dicitur. Similiter quando producens expresse repraesentat, exemplar dicitur : ergo cum Filius procedat ut imago, eadem ratione per modum exemplaritatis. » *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, arg. aff. 3. — I, 129a.

4. Cf. *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. — I, 540ab.

5. « Omne principium cognitivum rei producendae producit secundum rationem exemplandi : sed Pater est principium Filii cognitivum : ergo producit Filium secundum rationem exemplaris. » *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, arg. aff. 4. — I, 129a.

tum, en effet, en tant que tel, ne se trouve pas réellement dans l'exemplaire, mais seulement par sa similitude ; et cette similitude, étant raison de connaissance et d'exemplarité, est appelée exemplaire [1]. Cependant le Fils ne procède pas du Père comme effet de la cause [2], mais comme *originatum ab origine*, comme sa similitude hypostatique [3] en tout point égale à celui qui l'a engendrée. Le Fils n'a pas, comme le dit encore ailleurs saint Bonaventure, une *exemplaritas antecessionis*, le Père ne connaît pas avant le Fils, mais le Père donne au Fils de connaître [4], ou mieux encore, il connaît dans le Fils [5]. Le Fils est donc lui-même la similitude du Père, son exemplaire, et par voie de conséquence, le principe exemplaire de production des choses créées [6].

Etre exemplaire lui est, d'ailleurs, propre. On peut dire que toute la Trinité est exemplaire, si par exemplaire on entend celui qui produit, parce que dans ce cas *exemplar* est dit selon la substance [7] ; ou encore, si on envisage l'exemplaire comme raison de connaissance, vu qu'alors ce n'est que par appropriation que le Fils est appelé exemplaire [8]. Mais si l'on ajoute à cela l'idée d'émanation, exemplaire est dit non de toute la Trinité mais uniquement du Fils [9], toute la Trinité étant *principium* mais non *principiatum* [10].

Nous connaissons désormais pleinement ce que signifient, par rapport à la seconde personne de la sainte Trinité, les termes de conception, expression et génération, et leur relation à sa qualité de similitude. Saint Bonaventure distingue définitivement l'expression dont le terme est l'*exem-*

1. « Ad illud quod obiicitur, quod omne principium rei producendae, si habet cognitionem, producit per exemplar ; dicendum est, quod illud falsum est, nisi ratio cognitionis praecedat, ita quod habeat praecognitionem saltem secundum rationem causae ad effectum ; quae ordinatio exigit essentialem diversitatem sive substantialem. Exemplatum enim, secundum quod exemplatum, non est in exemplante secundum veritatem, sed per similitudinem, quae, inquam, similitudo, cum sit ratio cognoscendi et exemplandi, dicitur exemplar. » *Ibid.*, ad 4. arg. aff. — I, 130ab.

2. « Dionysius... loquitur de causa proprie, prout differt ab effectu per essentiam : hoc autem modo Pater non est causa Filii... » *I Sent.*, d. 31, p. 1, a. unic., q. 3, ad 1. — I, 537b.

3. Cf. *De mysterio Trinit.*, q. 4, a. 2, ad 8. — V, 87a.

4. « Unde *Patrem demonstrare Filio* (Ioan. c. 5, 4.) non est, quod Pater prius cognosat quam Filius, sed quod Pater dat Filio... » *Comment. in Joan.*, c. 5. — VI, 310b.

5. Voir plus haut, p. 109, n. 3.

6. « Procedit igitur Filius secundum rationem exemplaritatis, non sicut exemplatum per exemplar, sed sicut ipsum exemplar vel ratio exemplandi cetera. » *I Sent.*, d. 6, a, unic., q. 3, ad 4. aff. — I, 130ab.

7. « Quia exemplar rationem producentis dicit — unde secundum substantiam dicitur et convenit toti Trinitati... » *Ibid.*, d. 31, p. II, a. 1. q. 1, ad 3. — I, 4ob.

« Est autem haec Trinitas beata principium effectivum, exemplativum et terminativum omnium sive completivum... » *Sermo de Trinitate.* — IX, 352 a.

8. « Secundum quod exemplar dicit rationem cognoscendi, sic commune est toti Trinitati et appropriatur Filio. » *I Sent.*, d. 6, a. unic., q. 3, ad 4 arg. aff. — I, 130b.

« Ratio cognoscendi in divinis nominat quid essentiale, quia commune tribus personis. » *De Scientia Christi*, q. 3, fund. 8. — V, 12b.

9. « Secundum vero quod ultra hoc dicit rationem emanandi, sic est proprium Filii. . » *I Sent.*, *loc. cit.*

10. « Tota Trinitas est principium ;... sed non tota Trinitas est principiata. » *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, ad 3. — I, 540b.

plar divin, de cette autre expression qui donne naissance aux *exemplata*. Toutes les deux sont le terme d'une production : la première selon la nature et donnant origine à une personne divine ; la seconde entièrement dépendante de la volonté et ayant pour but et pour résultat la manifestation de Dieu à l'extérieur. L'une et l'autre supposent un principe et un être parfait ; l'une et l'autre sont la similitude de cet être [1] ; mais alors que dans le premier cas la similitude est égale au principe, dans le second elle en diffère essentiellement.

1. Saint Bonaventure use pour l'expression de cette idée d'une formule pareille dans les deux cas : « Necesse etiam est, ut esse, quod est ex se, sit secundum se... » *In Hexaëm*, coll. 1, n. 12. — V, 331a. — « Quoniam principium perfectissimum, a quo manat perfectio universorum, necesse est agere a se et secundum se... » *Breviloq.*, p. II, c. 1. — V, 219b.

CHAPITRE II

LE FILS DE DIEU, IMAGE DU PÈRE

La seconde personne de la sainte Trinité n'est pas seulement la similitude du Père ; elle en est encore la similitude *expresse* ou l'*image*, suivant la définition que saint Bonaventure donne lui-même de l'image lorsqu'il dit qu'elle est une similitude expresse [1] ou, encore, une similitude qui rend une chose conforme à une autre en lui donnant d'imiter celle-ci d'une manière *expresse* [2]. Son caractère distinctif est donc d'être une imitation, et une imitation expressive. Il faut remarquer toutefois que cette expression ne doit pas être considérée comme une expression active, du genre de l'expression exemplaire, mais plutôt — du moins si l'on prend le mot image dans son sens propre — comme une passion. *Être image* s'oppose à *être exemplaire* comme dans une relation le terme passif s'oppose au terme actif [3].

Saint Thomas demande trois conditions pour qu'une chose soit vraiment image Il les exprime dans cette phrase : *Ad hoc ergo quod aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei* [4]. Donc relation d'origine, similitude et imitation des caractères spécifiques. Mais il est évident, comme le remarque le Docteur Angélique lui-même, que l'imitation *in divinis* ne signifie aucune postériorité mais seulement assimilation [5]. Ces mêmes conditions, saint Bonaventure les suppose dans ce que nous venons de dire, avec cette différence qu'il ramène tout, comme d'ordinaire, à sa formule favorite de l'expression. Il n'oubliera pas non plus sa manière habituelle dans les développements qui suivent.

Voici, en effet, comment il continue. Si on considère l'image comme similitude ou expression, le mot lui-même peut avoir une double signification comme il y a une double sorte d'expression, l'une dans l'unité de nature, l'autre dans la diversité de nature. La première suppose deux êtres qui ne se

1. « Imago est similitudo expressa. » *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q 2, fund. 3. — I, 541a.
2. « Dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur. » *Ibid* , q. 1, concl. — I, 540a.
« Imago importat illam similitudinem ut conformem... ut expresse imitantem. » *Ibid.*, d. 27, p. II. dub. 2. — I, 491b.
3. « Sicut exemplar... dicit expressionem per modum activi... — sic e contrario imago per modum passivi. » *Ibid.*, d. 31. p. II, a.1, q.1, concl. — 1, 540a.
4. *Summa theol.*, I, q. 35, a.1, corp.
5. « Imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem. » *Ibid.*, ad 3.

distinguent pas par leurs caractères spécifiques, tandis que dans la seconde cette distinction existe. Ainsi, pour donner un exemple [1], le fils de l'empereur est l'image de son père, et les deux ont une même nature ; mais, si je puis dire que la figure de l'empereur sur une monnaie est l'*image* de l'empereur, je ne puis cependant les considérer, l'empereur et son image, comme étant d'une même nature [2]. De même, en envisageant les imitations possibles de Dieu, il faut considérer, en vertu du même principe, une double sorte d'image : l'une qui résulte de l'expression avec identité de nature, l'autre avec diversité des natures. La première s'appelle l'image incréée ; l'autre l'image créée [3].

Il arrive parfois qu'on abuse du mot image comme on abuse de celui d'exemplaire. De même, en effet, que celui-ci désigne par lui même une chose à l'imitation de laquelle une autre est faite, et que souvent on l'applique à ce qui imite, ainsi certains écrivains [4] ont appelé image ce qui, logiquement, précède l'image ; c'est-à-dire qu'ils ont appliqué au modèle une désignation qui devrait être réservée, de soi, à la copie. En tout cas, si l'on veut user de ce terme en ce sens large, il faut toujours se souvenir que le modèle ne saurait être considéré que comme une image *imaginans*, ce qui sauvegarde d'une certaine façon son caractère actif ; tandis que la copie ne peut être qu'une image *imaginata* [5]. Dans quelque sens, d'ailleurs, qu'on utilise ce terme, il indiquera toujours une relation entre une chose et une autre [6]. Ainsi que le dit saint Hilaire : on ne conçoit pas d'image qui n'ait de terme corrélatif ; elle ne peut être constituée par une seule chose [7]. En ce qui concerne Dieu, le nombre de ces relations fondées sur la considération d'image est limité à trois : relation d'une personne à une autre, en Dieu, relation de Dieu à la créature, et relation de la créature à Dieu [8].

Dans ces quelques notions générales sur l'image nous possédons les principes qui nous permettront de résoudre deux questions fondamentales, à savoir, si *in divinis* le terme image se dit de la substance ou de la personne ;

1. Emprunté à saint Augustin, *Sermo* 9. — PL, XXXVIII, 82.

2. « Et dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur. Et hoc modo accipitur imago dupliciter, secundum quod duplex est expressio, scilicet vel in naturae unitate, vel in naturae diversitate : in naturae communitate sive unitate, sicut filius imperatoris dicitur imago patris ; in naturae diversitate, sicut imago imperatoris est in nummo. » *I Sent.*, d. 31, p. II, a 1, q. 1, concl. — I, 540a.

3. « Sic respectu Dei dicitur imago per expressionem secundum identitatem naturae ; et sic est imago increata... Dicitur etiam imago per expressionem in diversitate naturae ; et sic dicitur imago creata .. » *Ibid.*

4. Saint Bonaventure nomme ici saint Hilaire et le Vén. Bède. Cf. opp. 1 et 2. — I, 539a.

5. « Sed quoniam contingit abuti nomine exemplaris, ut etiam dicatur exemplar, quod ad imitationem alterius fit, sic e contrario contingit abuti imagine, ut dicatur imago ad cuius expressionem fit aliud ; et sic cum creatura fiat ad expressionem unitatis essentiae in Trinitate personarum, potest dici imago de tota Trinitate ; et sic dicitur imago imaginans, cum de ratione nominis dicat imaginatum ; sicut exemplar dicitur exemplatum abusive, quamvis exemplar sit exemplans » *I Sent.*, *loc. cit.* — I, 540a b.

6. « Nunquam imago pure dicitur ad se, quia semper dicit respectum » *Ibid.* — I,540 b.

7. « Imago sola non est. » *De Trin* , l. III, n. 23. — PL, X, 92.

8. « (Imago) semper dicit respectum vel ad aliam personam, vel ad creaturam, sive creaturae ad divinam naturam ». *I Sent.*, *loc. cit.* — I, 540b.

et, attendu qu'il faut le dire de la personne, si cette personne est Dieu le Fils ou Dieu le Saint-Esprit.

L'objection fondamentale que l'on pourrait faire contre la thèse affirmant qu'en Dieu image se dit de la personne (ou notionellement) et non de la substance (ou essentiellement), trouve son point d'appui dans la comparaison que nous avons faite plus haut entre l'exemplaire et l'image. Nous avons vu que le premier représente *per modum activi*, le second *per modum passivi*. Et comme l'exemplaire se dit de la substance — de toute la Trinité — il semble logique de conclure qu'il en est également ainsi de l'image [1]. De plus, difficulté plus spécieuse encore, l'image représente non seulement la substance, mais encore la distinction et l'ordre qui peuvent s'y trouver. Or, en Dieu, il n'y a pas de distinction dans la personne ; il semble donc nécessaire de conclure que l'image représente l'unité de l'essence commune aux trois personnes ; autrement dit, qu'elle a une signification essentielle et non pas notionelle [2].

Malgré ces difficultés, il faut tenir qu'image est dit selon une relation de personne à personne. Image, en effet, signifie émanation. Or, une émanation dans l'unité de nature ne peut être qu'une émanation de personne [3]. Par ailleurs, pour nous appuyer sur une autorité, saint Hilaire définit l'image : « une similitude imitée et non distincte qui égale une chose à une autre » [4]. Mais, en Dieu, ce qui est égal, c'est une personne à une autre personne. Image se dit donc d'une personne à une autre ; autrement dit, elle se fonde sur une relation. Et comme, d'autre part, il n'y a en Dieu d'autres relations que celles de personne à personne, il s'ensuit qu'*être image* fonde une relation notionelle [5].

L'étymologie du mot image insinue la même chose. *Imago*, en effet, vient d'*imitago*, imiter [6]. Là, donc, où il y a image, il y a imitation. Or, en Dieu, l'essence ne peut rien imiter ; le contraire supposerait que Dieu reçoit quelque chose du dehors. Par conséquent, la notion d'image ne peut s'appliquer à la

1. « Illud idem, quod dicit exemplar active, dicit imago passive : sed exemplar in divinis dicitur secundum substantiam, non secundum relationem : ergo, etc. » *I Sent.*, *loc. cit.*, op. 3. — I, 53ga.

2. « Imago consistit in repraesentando aliquid non tantum in substantia, sed etiam in distinctione et ordine distinctorum : si ergo in divinis non cadit distinctio in una persona, necesse est, quod in divinis attendatur imago, secundum quod unitas essentiae est in tribus personis : ergo non notionaliter, sed essentialiter dicitur imago in divinis. » *Ibid.*, op. 4. — I, 53oab.

3. .. et dicitur (imago) notionaliter sive secundum relationem, quia imago dicit emanationem, emanatio autem in unitate naturae non est nisi personae. » *Ibid.*, concl. — I, 54oa.

4. « Imago ergo est rei ad rem coaequandam et imaginata et indiscreta similitudo. » *De Synodo*, prop. 1, n. 13. — PL. X, 490. — Saint Bonaventure donne une explication sommaire de cette définition : *I Sent.*, d. 31, p. II, dub. 4. — I, 55ob-551a.

5. « Hoc ipsum videtur per definitionem imaginis, quia Hilarius dicit, quod « imago est rei ad rem coaequandam », etc. ; sed res, quae coaequatur rei, est persona : ergo imago est personae ad personam. Sed quod dicit respectum unius ad alterum dicitur secundum relationem : ergo et imago » *Ibid.*, a. 1, q. 1, fund. 3. — I, 53gb-54oa.

6. D'après Sextus Pompeius Festus (IIIe ou IVe siècle après Jésus-Christ). Voir note des EE., *hic*.

substance divine. Il reste donc qu'elle s'applique à une personne [1]. Ajoutons, que ce terme, même dans son sens impropre (*imago imaginans*), n'est jamais appliqué uniquement à la substance, car il indique toujours une distinction, soit intérieure, soit extérieure. De sorte que si l'on veut dire que l'essence divine est image — même dans ce sens restreint — il faudra toujours sous-entendre qu'il ne s'agit pas de l'essence une, mais de l'essence considérée en trois personnes [2].

Pour ce qui est de la première objection, elle est facilement résolue. Dieu, en effet, est exemplaire en tant qu'il produit, c'est-à-dire en tant qu'il est cause. Or, la qualité de cause est rapportée à l'essence, et ainsi l'exemplarité n'est pas le propre de telle ou telle personne, mais elle est commune à toutes les trois personnes de la sainte Trinité. Mais celle ci ne saurait être considérée comme image, parce qu'image, au lieu de signifier comme *exemplar* une production active, dit au contraire production passive, ainsi que nous l'avons noté [3] ; et comme en Dieu deux personnes seulement sont *principiatae*, le titre d'image ne saurait convenir au trois [4].

De même la deuxième objection tombe si l'on observe que l'image ne doit exprimer l'ordre et la distinction du modèle que dans le cas où celui-ci a eu lui ordre ou distinction. Ceci se vérifie pour l'homme qui est composé de parties ordonnées entre elles, comme pour la Trinité qui contient trois personnes réellement distinctes. Mais si une chose — supposons une personne — n'a en elle ni ordre ni distinction, il n'est pas non plus nécessaire de les trouver dans l'image qui l'imite [5]. On pourrait dire encore que cette condition est requise lorsque l'image diffère en substance de son prototype ; l'expression parfaite requiert dans ce cas l'imitation de la substance selon toutes ses conditions. Mais ceci n'a pas lieu lorsque l'image est de la même substance que le modèle [6].

Et ainsi se trouve résolue la première question que nous nous étions posée : la qualification d'image, en Dieu, est le propre d'une personne.

1. « Item, hoc videtur per etymologiam. Imago enim dicitur quasi imitago, ergo ubi est ratio imaginis, ibi est imitatio ; sed divina essentia non imitatur aliquid, quia omne tale est ab aliquo : ergo imago non dicitur secundum substantiam vel essentiam. » *I Sent.*, *loc. cit.*, fund. 4. — I, 540a.

2. « Nunquam etiam dicitur (imago) pure secundum substantiam, quia semper notat distinctionem vel interius, vel exterius. Unde imago non dicitur essentia simpliciter, sed essentia ut in tribus personis considerata. » *I Sent.*, *loc. cit.*, concl. — I, 540b.

3. Voir p. 122.

4. « Quia exemplar rationem producentis dicit — unde secundum substantiam dicitur et convenit toti Trinitati, sed non tota Trinitas est principiata — et quia imago dicit rationem producti proprie : ideo non convenit toti Trinitati nec dicitur secundum substantiam. » *Ibid.*, ad 3. — I, 540b.

5. « Ad illud quod obiicitur, quod ad hoc, quod sit imago, debet exprimere distinctionem et ordinem ; dicendum, quod illud verum est in imagine, quae est imago rei habentis distinctionem et ordinem, sicut habet homo in partibus, et tota Trinitas in personis ; sed cum res, cuius est imago, non habeat distinctionem, ut puta una persona, non oportet sic exprimi. » *Ibid.*, ad 4. — I, 540b-541a.

6. « Vel potest dici, quod illud verum est, quando imago substantialiter differt. Tunc enim ad hoc, quod expresse exprimat, necesse est imitari in conditionibus consequentibus substantiam ; sed cum imitatur in eadem forma substantiae, non oportet. » *Ibid.* — I, 541a.

Mais il y a trois personnes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Comme le Père, étant principe, ne peut être l'image de lui-même[1], il reste que la qualification d'image ne peut être attribuée qu'au Fils ou au saint-Esprit.

Les Pères latins, d'une manière générale, s'en tenant au langage de l'Écriture[2], n'attribuaient cette qualité d'image qu'à la seconde personne, tandis que les Pères grecs ne refusaient pas de l'attribuer également au Saint-Esprit. Ainsi saint Jean Damascène disait que le Fils était l'image du Père et que le Saint-Esprit était l'image du Fils[3]. Saint Bonaventure fait dériver cette opinion de la conception particulière que les Grecs avaient au sujet de l'origine des trois personnes divines[4].

Défendant l'opinion commune, le Docteur Séraphique dit que seul le Fils est *image*, à l'exclusion du Saint-Esprit. Il établit sa conclusion d'abord sur le concept et la nature de l'image *in divinis*. En Dieu, dit-il, image se dit de la personne non de l'essence. Pour que donc une personne soit l'image d'une autre, il faut qu'elle l'imite en ce qui concerne la personne comme personne. Mais l'émanation ou la production d'une personne regarde la personne comme personne, tandis que la production de la créature est rapportée à la substance, parce qu'ici toute la Trinité est principe. Or, seul le Fils imite le Père dans la production de la personne; lui seul, par conséquent, peut être appelé image[5]. La force de cette argumentation tient donc à ce que le Fils produit avec le Père le Saint-Esprit. Celui ci est le terme ultime de la fécondité en Dieu ; il n'y a plus de production de personne après lui ; il ne peut donc imiter une autre personne divine sous cet aspect de la fécondité. Il faut en conclure qu'il ne saurait être image dans le sens parfait. Nous avons vu, en effet, qu'être image suppose dans la similitude l'imitation des caractères distinctifs. Or, ce qui distingue précisément le Père, c'est d'être principe, et, en cela seul, le Fils l'imite. Donc il est seul image. Cette preuve n'est pas sans une certaine force ; elle avait déjà été employée par Richard de Saint Victor et Alexandre de Halès[6], mais, comme le dit saint Bonaventure lui-même, elle ne fournit, en somme, qu'une raison de convenance[7]. En cela il est d'accord avec saint Thomas[8].

1. « Imago in divinis est cum alio. » *Ibid.*, fund. 2. — I, 53gb.

2. Col., I, 15 ; II Cor., IV, 4.

3. *De Fide orthodoxa*, lib. I, c. 13. — PG, XCIV, 855. Cf. *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 2, opp. 1. — I, 541b.

4. « Graeci autem non ita proprie accipiunt rationem imaginis, ut Latini, quia nec de origine personarum sic sane intelligunt. » *Ibid.*, ad. 1. — I, 542b

A noter l'interprétation bénigne que saint Bonaventure donne au même endroit du sentiment de saint Jean Damascène : « Sermo... Damasceni intelligitur causaliter, quia (*scil.* Spiritus sanctus) reformat nos ad imaginem Christi. »

5. « Imago in divinis attenditur secundum imitationem personae, non essentiae, quia non est imago essentiae, sed personae : ergo ad hoc, quod una persona sit imago alterius, necesse est, quod illam imitetur in eo quod respicit personam ut personam ; sed emanatio vel productio personae respicit personam ut personam ; nam productio creaturae respicit substantiam. Cum ergo solus Filius imitetur Patrem in productione personae, solus Filius est imago. » *Ibid.*, fund. 4. — I, 541ab.

6. Cf. DE RÉGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, II, 270 suiv. ; 378 suiv. ; 513 suiv.

7. Cf., *ibid.*, concl. — I, 542b.

8. « Sed hoc non videtur sufficere. » *Summa theol.*, I, q. 35, a. 2, corp.

Dans l'argument suivant saint Bonaventure reprend son langage et ses tournures familières. Rappelant la perfection que doit avoir l'*imago* en Dieu pour être vraiment telle, il fait découler de là avec évidence que le Fils seul réalise les conditions requises pour être cette image. Image, en Dieu, signifie expression d'une personne, et expression *in summo*. Or une expression *in summo* demande deux choses : premièrement, que cette expression soit d'une seule personne à une seule autre (*unius ad unum*) ou d'une seule personne par une seule personne (*unius ab uno*) ; deuxièmement, que cette expression soit parfaite sous tous les rapports (*secundum omnem modum*). La raison pour laquelle l'expression doit être d'un seul à un seul se trouve dans ce principe, que ce qui est affirmé de quelqu'un d'une manière spéciale et comme par excellence (*per superabundantiam*), ne convient qu'à un seul : à une seule essence, s'il s'agit d'une chose essentielle, à une seule personne, s'il s'agit d'une chose ayant rapport à une personne. Car une seule chose ne peut exprimer *in summo* plusieurs autres, de même qu'une seule chose ne peut être exprimée parfaitement (*summe*) par plusieurs autres en tant que plusieurs [1]. Que cette expression doive exprimer selon tous les aspects est une conséquence de la première condition : car si, sous quelque rapport, elle n'exprimait pas, elle n'exprimerait pas au plus haut point [2].

Chacune de ces conditions de l'expression *in summo* permet de conclure que seul le Fils est image. La première, d'abord. Le Fils, en effet, procède d'un seul : le Saint-Esprit de deux. Le Saint-Esprit exprime donc également chacune des deux autres personnes, et, par conséquent, aucune *in summo*. La seconde, ensuite, nous dit également que le Fils seul est image parce qu'il exprime sous tout rapport, qu'on le compare à celui de qui il est, ou qu'on le compare à celui qui est de lui. Du premier point de vue il procède du Père par voie de nature, et ainsi comme Verbe, *species* et similitude expresse ; du second point de vue le Fils spire le Saint-Esprit entièrement comme le Père. Sous aucun de ces rapports le Saint-Esprit ne peut être comparé au Fils. Donc, le Fils seul, procédant d'un seul, et par voie de nature, et parce qu'il est coprincipe égal du Saint-Esprit, peut être appelé *image* [3].

1. Il n'est pas tout à fait aisé de justifier le sens de ces mots : *Unum in summo non potest exprimere plura vel plures*. On pourrait, en effet, rapporter le *in summo* à *unum*, et le sens serait : une chose souverainement une (*in quo nulla est diversitas*) ne peut en exprimer plusieurs autres. Ou bien, le rapporter à *exprimere*, ce qui donnerait : une chose une ne peut en exprimer plusieurs autres *in summo*. Ce dernier sens est suggéré par le contexte.

Les éditeurs de saint Bonaventure pensent qu'une erreur de copiste pourrait être la cause de la complication de toute cette phrase. Voir ici, note 3. — I, 532.

2. « Imago in divinis non tantum dicit expressionem personae, sed etiam expressionem in summo. Expressio autem in summo duo ponit, scilicet quod sit unius ad unum, et quod sit secundum omnem modum. Quod si unius ad unum, ponit per hoc, quod « illud quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit » ; et si sit essentiale, essentiae ; si personale, personae. Nam unum in summo non potest exprimere plura vel plures, unum, inquam, in quo nulla est diversitas. Similiter unum summe non potest exprimi a pluribus, ut plures sunt, quia tunc omnino indifferentes essent. — Ponit etiam aliud, videlicet, ut sit expressio secundum omnem modum. Nam si ex aliquo respectu non habet exprimere, non exprimeret summe. *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 2, concl — I, 542a.

3. « Propter primam rationem solus Filius est imago, quia solus ab uno procedit, Spiritus

Il est intéressant de noter encore ici la valeur que saint Bonaventure attribue à ces déductions. Pour lui, seul l'argument qui s'appuie sur le fait que le Fils procède par voie de nature a une force probante, parce que seul il exprime que le Fils est verbe et similitude. Saint Thomas approuve aussi cette preuve, et pour la même raison [1]. Cependant, pour le Docteur Angélique, la raison fondamentale qui empêche le Saint-Esprit d'être image, c'est le fait qu'il ne peut être dit *natus* [2] ; car ce qui, en Dieu, procède par mode d'amour, ne procède pas comme engendré, mais bien plutôt comme un *souffle*, nom qui désigne une motion vitale et une impulsion [3]. Il peut donc être semblable aux deux autres personnes, mais non l'image de l'une ou de l'autre [4].

Les deux autres arguments que nous avons signalés en même temps que le précédent ne sont que des arguments de convenance pour le Docteur Séraphique [5]. Saint Thomas ne leur accorde même pas cela, puisque pour lui le premier — à savoir que l'image ne peut être que d'un seul — ne vaut rien, et que le dernier — à savoir que l'Esprit-Saint n'imite pas la fécondité du Père — ne lui semble pas prouver assez [6]. D'autres théologiens, antérieurs ou postérieurs à saint Bonaventure, ne refusent pas non plus tout crédit à ces preuves [7].

Quoi qu'il en soit de la valeur des arguments, l'opinion de saint Bonaventure, comme celle de saint Thomas et du commun des théologiens, est que seul le Fils a tous les titres à la qualification d'image. Saint Augustin avait énoncé la formule : *Filius solus imago Patris* [8] ; elle ne sera pas changée par les maîtres qui le suivront, du moins quant à sa signification fondamentale[9].

autem sanctus a duobus, et ideo æqualiter utrumque exprimit, et ideo neutrum in summo. Propter secundam rationem solus Filius est imago, quia secundum omnem respectum habet rationem exprimendi, et in quantum comparatur ad illum a quo est, et in quantum comparatur ad illum qui ex ipso est. In quantum comparatur ad illum a quo est, quia exit per modum naturae, et ita per modum verbi et speciei et per modum similitudinis expressae. In quantum comparatur ad illum qui est ex eo, quia per omnia et eodem modo spirat Filius, ut Pater. Spiritus sanctus autem in nullo horum convenit ; ideo ratio imaginis est in solo Filio, quia ab uno tantum procedit, et quia per modum naturae, quia etiam consimiliter producit Spiritum sanctum. » *Ibid.* — I, 542ab.

1. « Media tamen ratio, quia per modum naturae (et ita per modum verbi et speciei et per modum similitudinis expressae) est ratio propria... » *Ibid.* Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 35, a. 2, corp.

2. « .. non tamen dicitur natus (Spiritus sanctus) ; ita licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago. » *Ibid.*

3. « Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus. Quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur. » *Ibid.*, q. 27, a. 4, corp.

4. *Ibid.*, q. 35, a. 2, ad 2.

5. « ...faciunt ad congruitatem. » *I Sent.*, *loc. cit.* — I, 542b.

6. Cf. *Summa theol.*, I, q. 35, a. 2, corp.

7. Voir le *scholion*, I, 543.

8. Remarquer, toutefois, que saint Augustin ne dit rien en cet endroit contre la désignation du Saint-Esprit comme image, mais contre celle du Père : « Filius solus imago Patris quemadmodum et Filius ; non enim ambo simul Filius. Hoc solum de eis dici non potest, illud de illo, quod simul ambo non sunt. » *De Trinit.*, lib. VI, c. 2, n. 3. — PL, XLII, 925.

9. Cf. Stohr, *Die Trinitätslehre des h. Bonaventura*, p. 147-148.

Corollaire. — *La beauté de l'Image divine.* A propos de l'appropriation que saint Hilaire fait du terme *species* à la seconde personne de la sainte Trinité, saint Bonaventure développe une pensée que nous ne pouvons omettre de signaler ici, parce qu'elle couronne heureusement son exposé sur le Fils de Dieu, image du Père.

Le mot *species* renferme trois choses : être similitude, être principe de connaissance et être beau [1]. Chacune de ces qualités suppose les autres ; mais ce qui semble cependant ressortir davantage pour saint Bonaventure aussi bien que pour saint Thomas de ce terme *species*, c'est sa signification de beauté [2], et c'est celle-là que, pour le moment, nous allons mettre en relief, après le Docteur Séraphique. Émanant par voie de nature, le Fils émane comme similitude parfaite et expresse. Parce qu'il est similitude expresse, il est aussi raison de connaissance, et, à ce double titre, il possède la beauté suprême, tant si on le compare au Père, que si on le compare à la créature. Comme similitude parfaite et expresse, il est beau par rapport à celui qu'il exprime ; il possède une beauté égale à lui, car il l'exprime à la perfection, comme une image belle exprime à merveille son modèle [3]. Comme raison de connaissance de tout l'univers, le Fils de Dieu est la beauté exemplaire de toute beauté créée ; car de toutes les choses quelles qu'elles soient il possède en lui les raisons idéales ; il possède donc aussi la raison de toute beauté [4]. Boèce peut dire très justement que « Lui, plus beau que toute autre chose, porte en lui la beauté du monde » [5].

D'une part, donc, représentation parfaite du Père et représentation égale à lui ; d'autre part, représentation parfaite des créatures : rien ne manque à la beauté du Fils, si, comme le veut saint Augustin, la beauté n'est autre chose qu'une égalité dans le nombre, *æqualitas numerosa* [6]. Et il faut remarquer que

1. « Quoniam igitur nomen speciei importat similitudinem et importat cognoscendi rationem, importat etiam pulcritudinem... *I Sent.*, d. 31, p. II, a. 1, q. 3, concl. — I, 544b.

2. « Et ideo Hilarius, approprians speciem sive pulcritudinem Filio... » *Ibid.*, ad 2. — I, 545a.

Saint Thomas identifie de même *species* et *pulcritudo* : « Species autem sive pulchritudo... » *Summa theol.*, I, q. 39, a. 8, corp. Cela prouve que ce qui domine dans le concept de *species*, c'est bien l'élément de beauté.

3. « Filius vero emanat per modum naturae ; et quia emanat per modum naturae, ideo emanat per modum perfectae et expressae similitudinis. Nam natura producit sibi simile et aequale. Et quia habet in se rationem expressae similitudinis, ideo et cognitionis, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per modum perfectae similitudinis et rationis habet in se rationem et exemplar omnium, inde est, quod habet rationem perfectae pulcritudinis. Quia enim est perfecta et expressa similitudo, ideo pulcher est in comparatione ad eum quem exprimit... Quia perfecte exprimit, sicut pulcra imago .. » *I Sent.*, *loc. cit.* — I, 544ab.

4. « Quia vero rationem cognoscendi habet, et non unius tantum, sed totius universitatis ; ideo « pulcrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens », pulcritudinem habet in comparatione ad omnem pulcritudinem exemplatam... in comparatione vero ad res habet omnes rationes... : ideo patet, quod in Filio recte reperitur ratio omnis pulcritudinis. » *Ibid.*

5. *De Consolatione*, lib. III, metr. 9. — PL, LXIII, 758 seq.

6. « An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris (pulcritudinem). » ? *De Musica*, lib. VI, c. 13, n. 38. — PL, XXXII, 1184.

Saint Bonaventure développe une raison semblable dans le texte suivant : « Pulcritudo (appropriatur) Filio, propter veritatem et sapientiam. Nam sapientia multitudinem idearum, veritas autem aequalitatem includit. » *De triplici via*, c. 3, §. 7, n. 12. — VIII, 17b.

cette beauté, quoiqu'elle soit donnée comme une imitation de celle du Père, n'en est pas moins toute entière dans le Fils, et mérite pour elle-même toute notre admiration. Il n'en est pas de la beauté comme de l'honneur. Celui-ci est toujours rapporté à l'original ; si je vénère la statue d'un saint, de saint Nicolas, par exemple, ce n'est pas la statue que je vénère, mais saint Nicolas. Mais si une statue représente un personnage avec une grande perfection, elle ne rappelle pas seulement la beauté du personnage ; elle possède encore une beauté propre et digne d'être admirée pour elle-même, quoiqu'elle ne soit qu'une représentation de la beauté du prototype [1].

Il est aisé de voir que ces considérations sont inspirées par saint Augustin, dont on connaît les réflexions profondes sur la beauté [2]. Pour lui aussi, ainsi que le dit Willmann, la vérité des choses est également leur *species*, expression dans laquelle sont renfermées, d'une manière qu'on ne saurait rendre, les significations d'image, de forme, d'espèce, de beauté. La *species* dans les choses nous dit ce qu'elles sont comme êtres créés, et elle donne réponse à l'esprit sur la question de savoir comment ces choses sont de Dieu [3].

Vérité et beauté : ces deux termes se rejoignent pour saint Augustin dans les objets créés ; ils se rejoignent aussi pour saint Bonaventure dans le Fils de Dieu, la similitude parfaite et expresse du Père, son image égale à lui.

1. « Aliter refertur honor (ad prototypum), aliter pulcritudo : quia honor imaginis sive picturae ita refertur ad prototypum, quod in ipsa non est secundum se honor, sicut patet, si honoretur iconia beati Nicolai ; sed pulcritudo ita refertur ad prototypum, quod nihilominus est in imagine pulcritudo, non solum in eo cuius est imago. Et potest ibi reperiri duplex ratio pulcritudinis, quamvis in eo cuius est, non nisi una inveniatur. Quod patet, quia imago dicitur pulcra, quando bene protracta est, dicitur etiam pulcra quando bene repraesentat illum, ad quem est. ». *I Sent., loc. cit.*, ad 2. 4. — I, 544b.

2. Outre l'endroit déjà cité (page précédente, note 6), voir également : *De Vera Religione*, c. 36, n. 66. — PL, XXXIV, 151 seq., où saint Augustin parle aussi de la vérité en tant qu'elle renferme l'égalité ; *De Civitate Dei*, c. 19, n. 2 et 3. — PL, XLI, 781.

3. « Die Wahrheit der Dinge (bei Augustin) ist auch ihre *species*, in welchem Ausdrucke in für uns nicht wiederzugebender Weise Bild, Gestalt, Art, Schönheit sich verschränken. Die *species* in den Dingen ist, als was sie geschaffen wurden und sie giebt dem Geiste Antwort auf die Frage, wie die Dinge von Gott sind. » *Geschichte des Idealismus*, II, p. 295.

CHAPITRE III

LE FILS DE DIEU, VERBE DU PÈRE

Nous avons considéré dans le chapitre précédent le Fils de Dieu en tant qu'il est similitude et similitude expresse du Père. Il nous reste à montrer l'exemplarité de la seconde personne de la sainte Trinité sous son troisième aspect, nous voulons dire en tant qu'elle est *verbe*, ou bien, en tant que la similitude divine que nous avons qualifiée d'expresse, est encore *expressive* à l'égard des autres intelligences [1]. Le nom de verbe résume, en effet, les autres titres : celui de fils et celui d'image ; il y ajoute, comme ce qui lui est caractéristique, la signification d'expression et de manifestation [2]. Afin de donner du présent sujet une idée aussi exacte que possible, nous dirons, après avoir déterminé ce que d'une manière générale il faut entendre par *verbe*, ce que le verbe est en Dieu, et nous envisagerons ensuite les relations exemplaires du Verbe divin avec la créature.

§ 1. — *Signification générale du mot* VERBE. — *En Dieu,* VERBE *est dit de la seconde personne.*

Saint Bonaventure emploie fréquemment, et on dirait de préférence, le mot *verbe* lorsqu'il parle du Fils de Dieu [3]. Il attache une grande importance à la connaissance de ce que renferme ce terme appliqué à la seconde

1. « Similiter emanationem Verbi contingit tripliciter significare, scilicet per hoc nomen filius, imago et verbum. Quia enim a vi naturae, filius ; quia per modum expressum, imago ; quia aliis expressivum, ideo verbum. » *I Sent.*, d. 18, a. unic., q. 5, ad 4. — I, 331b.

2. « ...verbum, quod dicit haec omnia, et superaddit rationem exprimendi et manifestandi. » *Ibid.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 3, concl. — I, 488b.

3. Ce que nous disons là ne contredit pas l'affirmation de Stohr, que, pour saint Bonaventure, le nom de *Filius* est le plus parfait de ceux qu'on puisse donner à la seconde personne de la sainte Trinité, parce que dans *filius* se manifeste davantage la consubstantialité et la personnalité de cette personne (*Die Trinitätslehre des h. Bonaventura*, p. 138 et 145). Mais nous ferons observer que lorsqu'on parle de préférence qu'un auteur a pour tel ou tel terme, cette préférence est d'ordinaire *relative*. Saint Bonaventure peut parfaitement, lorsqu'il parle *ex professo* du mystère de la sainte Trinité — et ce sont surtout ces passages que Stohr a en vue — donner une valeur plus grande au mot *filius*, et c'est même ce qu'il doit faire (cf. De Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, II, p. 506 suiv.) ; mais pour qui a lu les œuvres du saint où se manifeste d'une manière plus spontanée son âme, il n'y a pas de doute que ce qui lui dit davantage et ce qu'il aime à rappeler le plus volontiers, c'est la qualité de *verbe* de ce même Fils de Dieu.

personne de la sainte Trinité : en pénétrer le sens, c'est faire un grand pas dans la connaissance de ce qu'est le Fils de Dieu [1].

Si nous analysons ce vocable *verbe*, nous pouvons y discerner trois choses : la connaissance de celui qui comprend, la conception d'une similitude, et l'expression de quelque chose [2]. Aucun de ces éléments n'est à négliger.

Pour nous les montrer, saint Bonaventure cite un passage pénétrant de saint Anselme, que nous ne pouvons omettre de donner en entier, sous peine de diminuer notre exposé. « Si, dit ce saint, je pense à un homme qui m'est connu et qui, actuellement, est absent, ma pensée forme de lui une image qui ressemble à celle que ma mémoire a imprimée en moi par l'intermédiaire de la vue. Cette image, lorsque je la pense, est le verbe de cet homme, et je prononce ce verbe en pensant à lui. De même l'esprit, lorsqu'il a l'intelligence de soi-même par la pensée, a en dedans de lui sa propre image, née de lui, c'est-à-dire une pensée de soi-même, formée à sa ressemblance, par sa propre impression, s'il est permis de parler ainsi [3]. » Et saint Anselme, formant immédiatement la comparaison entre la pensée humaine et la pensée divine, d'ajouter : « Et qui oserait nier que c'est de cette manière que la souveraine sagesse, lorsqu'elle se dit en ayant l'intelligence d'elle-même, engendre une similitude qui lui est consubstantielle ; en d'autres termes, qu'elle engendre son Verbe [4] ? »

A l'aide de ces éléments, le Docteur Séraphique va lui-même établir sa définition du verbe : « Le verbe, dit-il, n'est autre chose que la similitude expresse et expressive conçue par l'acte d'intelligence de l'esprit, lorsqu'il se regarde lui-même ou une autre chose [5]. » Cette définition est fondamentale, et elle nous fait entrevoir déjà la riche moisson de considérations exemplaires que nous pouvons attendre de son plein développement. En attendant, nous pouvons en conclure que l'idée parfaite du verbe *suppose* : l'idée de connaissance dans le regard de l'esprit qui comprend ; l'idée de génération dans la conception intérieure ; l'idée d'image dans la similitude en tout point conforme. A tout cela elle *ajoute* l'expression et la manifestation [6]. Le lecteur

1. « Quod Verbum qui intelligit multum proficit in cognitione Filii Dei. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 4, concl. — I, 490b.

2. « In intellectu verbi cadunt istae conditiones, scilicet intelligentis cognitio, similitudinis conceptio et alicuius expressio. » *Ibid.*, q. 3, concl. — I, 487b.

3. « Et hoc patet, si consideremus generationem verbi secundum Anselmum in suo Monologio, qui dicit sic : Cum cogito notum hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum cogitando se intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui, ad sui similitudinem quasi sua impressione formatam ; quae imago eius verbum est. » *Ibid.* — I, 487b-488a.

4. « Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam ; cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem, id est Verbum suum. » Cf. *ibid.* — Pour ce texte et le précédent, cf. *Monologium*, c. 33. — PL, CLVIII, 188.

5. « Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur. » *I Sent.*, *loc. cit.*.

6. « Unde patet, quod intellectus verbi praesupponit intellectum notitiae et generationis et imaginis ; intellectum notitiae in intuitu spiritus intelligentis ; intellectum generationis in

remarquera sans doute, d'après ces textes, que, pour saint Bonaventure, produire un verbe n'est pas formellement identique à connaître et à penser. Il n'y a, pour produire un verbe, qu'une intelligence naturellement féconde. Cette interposition de la fécondité entre la connaissance intellectuelle et le verbe mental n'est d'ailleurs qu'une conséquence de la thèse d'après laquelle notre docteur appuie toute sa théorie de la seconde personne sur une fécondité de nature [1].

Connaissant l'idée générale du mot *verbe*, nous pouvons transporter en Dieu la notion ainsi acquise, à condition toutefois de distinguer un double verbe. Le mot même de *verbe* signifie diction, et *dire* est la même chose que proférer une parole, soit *parler* [2]. Mais il y a deux manières de proférer cette parole : on peut la dire à soi-même, *ad se*, ou en soi-même, *apud se* ; on peut aussi la dire à un autre, *ad alterum* [3]. Parler à soi-même n'est autre chose que concevoir quelque chose dans son esprit. Or l'esprit conçoit en faisant acte d'intelligence ; et ayant l'intelligence d'une chose différente de lui il conçoit une similitude de cette chose ; lorsque, au contraire, il a l'intelligence de soi-même, il conçoit une similitude de soi-même. Dans tous les cas, en effet, l'intelligence est rendue semblable à l'objet intelligible. Cette similitude que conçoit l'esprit, en se prenant lui-même comme objet de connaissance, s'appelle *verbe*, ou, d'une manière plus précise, le *verbe conçu* [4]. Parler à un autre, c'est exprimer au dehors le concept de l'esprit, à ce dire répond le verbe *proféré* [5].

Remarquons de suite que, quelle que soit la façon dont on entende la parole, ou comme dite à soi-même, ou comme faisant connaître à autrui sa propre pensée — comme intérieure ou comme extérieure — elle implique toujours un acte absolu et un acte relatif (*respectivum*). Car, ainsi que nous l'avons dit, dire en soi-même, c'est engendrer un concept en ayant l'intelligence d'une chose. En raison de l'acte d'intelligence il y a réflexion, mais en raison du concept engendré il y a relation. De même dire à un autre, *exterius*, c'est former quelque chose en dehors de soi par la manifestation de soi-même ou de son concept. Ici encore il y a un rapport à celui qui dit en raison de l'acte absolu, et il y a un rapport à ce qui est dit en raison de l'acte relatif [6].

conceptione interiori ; intellectum imaginis in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum expressionis. » *Ibid.* « ...quia aliis expressivum, ideo verbum. » *Ibid.*, d. 18, a. un., q. 5, ad 4 — I, 331b. « ...verbum... superaddit rationem exprimendi et manifestandi. » *Ibid.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 3, concl. — I, 488b.

1. De Régnon, *Etudes sur la sainte Trinité*, II, p. 524-525. Voir plus haut, p. 117 suiv.

2. Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 34, a. 1.

3. « Dicere idem est quod loqui ; loqui autem est dupliciter, vel ad se, id est apud se, vel ad alterum. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 1, concl. — I, 482b.

4. « Loqui ad se nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se, concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi ; et hoc est verbum conceptum. » *Ibid.*

5. « Alio modo dicere ad alterum est conceptum mentis exprimere ; et huic dicere respondet verbum prolatum. » *Ibid.* Cf. *II Sent.*, d. 10, a. 3, q. I, concl. — II, 268b.

6. « Sive dicatur (dicere) apud se sive exterius ad alterum, utroque modo implicat apud se actum absolutum et respectivum. Dicere enim apud se est cogitando sive intelligendo se

Il ne sera pas sans intérêt d'ajouter que le Docteur Séraphique admet encore une troisième manière d'interpréter le *dire* de l'intelligence en lui faisant signifier un acte intrinsèque et absolu dans le sens où saint Anselme dit [1] que *dire* n'est pas autre chose que regarder en voyant. Dans cet acte il n'y aurait aucun verbe puisqu'il n'y aurait conception active d'aucune similitude [2]. Mais, remarque saint Bonaventure, il ne peut pas s'agir ici d'un *dire* dans le sens propre du mot; car il n'y a pas de *dire* véritable sans verbe, comme il n'y a pas, non plus, de *parler* là où il n'y a pas de paroles [3].

Si nous nous en tenons donc aux deux premières significations du mot *dire* — les seules qui puissent nous intéresser ici — nous pouvons appliquer à Dieu ce que nous constatons en nous-mêmes par l'analyse psychologique [4]. En lui, comme en nous, il y a une double parole. Il conçoit, en ayant l'intelligence de lui-même, un fils semblable à lui ; et à ce dire intérieur répond le verbe-né, c'est-à-dire le Verbe éternel [5]. Il est impossible, en effet, que l'Esprit suprême n'ait pas l'intelligence de lui-même ; et comme l'objet intelligible est rendu égal à celui qui le saisit, celui-ci aura l'intelligence de tout ce qu'il est

conceptum gignere ; et ratione primi est reflexio, sed ratione secundi est relatio. Similiter dicere exterius est se vel conceptum declarando aliquid extra formare. Unde dicere utroque modo reflectitur supra dicentem et dictum : supra dicentem, ratione actus absoluti ; supra dictum, ratione comparati. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 1, ad 5. — I, 483b. — Cf. *ibid.*, fund. 6. — 481b.

1. *Monolog.*, c. 63. — PL. CLVII, 208. Voici le texte complet : « Nihil autem aliud est summo spiritui huius modi dicere, quam quasi cogitando intueri ; sicut nostrae mentis locutio nihil aliud est quam cogitantis inspectio » Saint Bonaventure semble forcer un peu le sens de la phrase de saint Anselme qui parle uniquement, sans le nommer, du *verbum interius conceptum*.

2. « Verbum de se dicit conceptum » *I Sent. loc. cit.*, fund. 4. — I, 481a.

3. « Tertio modo dicere dicit actum intrinsecum et absolutum ; et hoc modo dicit Anselmus, quod « dicere non est aliud quam videndo intueri »... Nec videtur etiam illo tertio modo proprie accipi actus dicendi. Nam... dicere proprie non est sine verbo, sicut nec proprie ibi dicitur esse locutio, ubi nullus est sermo. » *II Sent.*, d. 13, dub. 3. — II, 332a ; 332b.

Ailleurs, cependant, saint Bonaventure admet la valeur de la formule anselmienne « dicere est cogitando intueri » : « Quod ergo obiicitur, quod dicere non est aliud quam cogitando intueri ; dicendum, quod verum est, ubi intuitus non est sine concepto, ut in nobis et in Patre ; sed in Filio non est, similiter nec in Spiritu sancto. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 1, ad 4. — I, 483a.

La raison de ce que le Fils et le Saint-Esprit, quoiqu'ils possèdent l'intelligence, n'engendrent cependant pas de verbe, se trouve en ce que « nos non intelligimus nisi per intelligentiam, et illa semper est genita In illa autem Trinitate beata aliter est quam in imagine, quia quaelibet persona intelligit. Et ideo intelligere non dicit ibi rationem concipiendi, ac per hoc non complectitur totam rationem dicendi vel verbi in Deo, ut in nobis. » *Ibid.* — I, 483b. Saint Bonaventure s'appuie ici sur l'autorité de saint Augustin, *De Trinit.*, lib. XV, c. 7, n. 12. — PL, XLIII, 1065 seq.

Retenons donc le principe général du *dicere* : « Nec nosse est tota ratio dicere..., sed necesse est, quod cadat ibi conceptum. » *I Sent., loc. cit.* — I, 483a. *Dicere* dit même plus que *generare* : « Dicere importat actum generandi et declarandi... » *Ibid.*, d. 32, a. 1, q. 1, ad opp. 1, 2, 3. — I, 558b.

Cf. pour ce qui précède : S. Thomas, *Summa theol.*, I. q. 34, a. 1, ad 3 ; *Ibid.*, a. 2, ad 4.

4. Dans ce qui va suivre, nous exposerons l'opinion de saint Bonaventure sur le *dire* en Dieu ; il signale lui-même deux autres opinions qu'il rejette. Remarquer avec de Régnon (*Etudes sur la sainte Trinité*, II, p. 460 ; 506 suiv.) que saint Bonaventure — à l'encontre de l'Ecole de saint Augustin — ne choisit pas le fait psychologique comme *base* de sa théorie des processions divines, mais uniquement comme exemple.

5. Voir page suiv., n. 5.

et de tout ce qu'il peut : la raison d'intelligence est donc rendue égale à l'intelligence, ce qui fait qu'elle est sa similitude. Mais cette similitude que conçoit l'intelligence divine, c'est le Verbe, parce que, comme le disent saint Augustin [1] et saint Anselme [2], la similitude de l'esprit qui se regarde lui-même, similitude qui se trouve dans la partie supérieure de l'esprit, est son verbe [3]. Ce verbe, en Dieu, est éternel. Car si l'intelligence qui engendre la pensée est éternelle, la pensée l'est aussi [4]. Si notre esprit se comprenait lui-même de toute éternité, il engendrerait de toute éternité sa similitude (*species*). Ce qui est impossible en nous se vérifie en Dieu : c'est donc de toute éternité que son Verbe émane de lui [5].

Mais, en plus de la conception que Dieu a de lui-même, il possède encore en lui les représentations des créatures ; les réaliser, c'est se dire extérieurement, c'est proférer le verbe créé et temporel [6].

Il y a donc en Dieu un double verbe, comme il y a en lui deux manières de *dire* ou de parler : il y a le verbe éternel, et le verbe temporel. Celui-ci n'est pas en Dieu, mais il est créature par rapport à Dieu. Le verbe éternel, au contraire, est Dieu, et être verbe appartient à celui-là seul à qui il appartient d'être conçu [7].

Cette dernière remarque, que le Verbe ne peut être que la personne dont le propre est d'être conçue, nous amène à la solution de la question que nous posions au début, à savoir si être verbe, en Dieu, est une propriété notionnelle ou une propriété essentielle. Ayant, en toute hypothèse, exclu la créature de Dieu, saint Bonaventure insiste sur ce fait que la qualité de verbe

1. « ...quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera... » *De Trinit.*, lib. XV, c. 12, n. 22. — PL, XLII, 1075. Cf. *ibid.*, c. 13.

2. « Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi ; quae imago in cogitatione, verbum est eiusdem hominis... » *Monologium*, c. 33. — PL, CLVIII, 188.

3. « Summum autem spiritum impossibile est se non intelligere ; et cum intellectum aequetur intelligenti, intelligit quidquid est et quidquid potest : ergo et ratio intelligendi aequatur intellectui, quae similitudo eius est. Haec autem similitudo Verbum est, quia, secundum Augustinum et Anselmum, similitudo mentis convertentis se super se, quae in acie mentis est, verbum est. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 4. — V, 343b.

4. « Intellectus gignit cogitationem, et si intellectus est aeternus, et cogitatus est aeternus : ergo et Verbum ab ipso procedens erit aeternum... » *In Ascensione Domini*, sermo I. — IX, 315b.

5. « Est ergo Verbum istud... aeternaliter manativum, quia aeternaliter manat Verbum de Patre, sicut verbum nostrum nascitur de mente. Cum autem mens se ipsam intelligit, sui ipsius speciem in se gignit : et si ab aeterno se intelligeret, ab aeterno suam speciem generaret. Idem enim est species, quae de mente gignitur, et verbum quod de mente nascitur. Quia ergo nunquam fuit Deus, quin se intelligeret, nunquam fuit Deus quin Verbum diceret nunquam fuit Pater, quin Filium generaret. » *In Nativ. Domini*, sermo 2. — IX, 106b.

6. « Alio modo dicere est exterius se exprimere, et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare, et huic dicere respondet verbum creatum et verbum temporale. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 1, concl. — I, 482b.

7. « Concedendum ergo, quod verbum sicut et dicere dupliciter accipitur, scilicet aeternaliter et temporaliter. Et verbum temporaliter creatum nec est Deus nec est in Deo, sed creatura respectu Dei. Verbum aeternum est Deus et est illius solius, cuius est concipi, sicut dicere est illius solius, cuius est concipere ». *Ibid.* — I, 482b-483a.

suppose l'*être engendré* ou mieux l'*être conçu* [1], ainsi que le disent très clairement les textes que nous venons de citer [2]. De ce fait, le Saint-Esprit ne saurait être appelé Verbe, pas plus, d'ailleurs, que le Père [3]. Si l'on ajoute à cela que *verbe* signifie expression parfaite ou image aussi bien que rapport à celui qui dit, et que l'une et l'autre de ces déterminations est dite notionnellement en Dieu, il paraîtra évident que seule est verbe la personne qui est image et qui est proprement *dite* [4]. Il n'y a dans la divinité qu'un seul qui parle, il n'y a aussi qu'une seule parole [5].

Comme on s'en aperçoit, saint Bonaventure donne sous un même titre deux solutions différentes, parce que répondant à deux questions distinctes : à savoir, premièrement, que le nom de verbe est dit en Dieu d'une personne, non de l'essence ; et, deuxièmement, qu'il est un nom propre de la seconde personne de la sainte Trinité. Saint Thomas sépare les deux questions ; les réponses sont d'ailleurs exactement les mêmes que celles que donne le Docteur Séraphique [6].

Aux raisons proposées par celui-ci on pourrait objecter qu'une désignation signifiant relation à la créature — et c'est le cas pour le mot verbe — ne saurait être notionnelle. Cette difficulté, répond saint Bonaventure, serait fondée si le nom de verbe ne signifiait que cette relation seule. Mais, en réalité, ce mot *verbe* n'indique pas seulement relation à la créature, et ne l'indique même pas principalement. Si, de fait, nous désignons souvent le Fils — comme d'ailleurs aussi le Saint-Esprit — plutôt par leurs noms qui signifient relation à la créature, cela vient de ce que, selon notre manière de concevoir, ces deux personnes sont comme les intermédiaires entre le Père et nous, et que, sous le rapport de l'appropriation, ils nous reconduisent à

1. Voir p. 134, n. 3, à la fin.

2. Spécialement p. 133, n. 4 et 5 ; p. 134, n. 2.

3. « Verbum est quod emanat a mente per modum conceptionis, ergo verbum de se dici conceptum ; sed esse conceptum et genitum sunt idem, sed genitum est notionale : ergo etc. ». *I Sent.*, *loc. cit.*, fund. 4. — I, 481a.

4. « Verbum dicitur quod emanat per modum perfectae expressionis ; sed esse imaginem est proprium Filii : ergo et verbum. » *Ibid.*, fund. 5. — I, 481ab. « Omne verbum dicit respectum ad dicentem ; sed esse respectivum in divinis est notionaliter dictum, si dicat respectum ad personam ; sed dicens non potest esse nisi persona : ergo, etc. ». *Ibid.*, fund. 6. — I, 481b.

5. « Secundum vero quod (dicere) dicit respectum aeternum, sic solus est dicens. » *Ibid.*, ad 3. — I, 483a.

6. « Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis : eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem... Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum. » *Summa theol.*, I, q. 34, a. 1, corp. — « Verbum... est proprium nomen personae Filii, significat enim quandam emanationem intellectus. Persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius... ». *Ibid.*, ad 2, corp.

Cependant dans les *Sentences* (I, d. 27, q. 2, a. 2) le Docteur Angélique n'est pas aussi explicite, et semble admettre la seconde des opinions que réprouve saint Bonaventure : « Ideo voluerunt aliqui dicere, quod sicut dicere accipitur essentialiter et personnaliter, quia tres sunt qui dicunt..., ita et verbum dicitur essentialiter et personaliter. *I Sent.*, d. 27, a. unic., q. 1, concl. — I, 482b. Le Docteur Séraphique n'admet pas cette opinion pour la raison indiquée *infra*, page suiv., n. 2.

Dieu, selon la belle parole de saint Augustin : « Le Père est le principe auquel nous sommes reconduits ; le Fils est le modèle (*forma*) que nous suivons ; le Saint-Esprit est la grâce par laquelle nous sommes réconciliés [1] ».

Nous devons remarquer en terminant — et ceci pour préciser ce que nous venons de dire — que si *dire* en Dieu est notionnel, comme le mot de verbe, *dire*, par rapport à la créature, n'est plus le propre d'aucune personne, pas même du Fils, mais seulement approprié à la seconde personne. De même, en effet, que toute la Trinité est exemplaire de la créature, de même *dire* est un acte commun à toute la Trinité lorsqu'il s'agit du *dire* qui produit le verbe créé et temporel [2].

Mais, encore une fois, en Dieu le nom de Verbe ne s'applique proprement qu'à celui qui procède comme *dit* et conçu, c'est-à-dire au Fils. *Eo Verbum quo Filius* [3].

§ 2. — *Raisons de l'appellation Verbe donnée au Fils de Dieu.*

Nous avons jusqu'ici, sans donner d'autres justifications, appliqué à Dieu le langage humain et le résultat de l'analyse de notre propre pensée. Cela nous a suffi pour démontrer que seule la seconde personne de la sainte Trinité — de par les conditions de son origine comme engendrée et dite — répond à ce que demande la notion de verbe pour qu'on puisse la lui attribuer.

On peut cependant donner une raison plus précise de cette dénomination en approfondissant davantage encore ce concept, et surtout en lui appliquant ce que nous savons, par réflexion sur nous-mêmes, des qualités que possède le verbe de notre esprit. Nous ne saurions trop insister sur l'importance de ce que nous avons à dire à ce sujet ; cela nous fournira l'explication de l'usage très fréquent que saint Bonaventure fait du mot *verbe* lorsqu'il parle du Fils de Dieu. La nature même de ces explications rend compte de la prédilection du saint pour ce vocable, car elles se basent sur l'analogie de ce qui est nature et de ce qui est mystère de foi. Or, parmi les grands théologiens, peu ont été touchés comme le Docteur Séraphique par le

1. « Dicendum, quod verum est (quod nomen dicens respectum ad creaturam non est notionale), si illum pure dicat ; sed Verbum non tantum ipsum dicit nec principaliter dicit, sed principaliter dicit respectum ad Patrem, sicut et de Dono dictum est (cf. *I Sent.*, d. 18, q. 4, 5). Magis autem Filius et Spiritus sanctus nominantur nominibus dicentibus respectum ad creaturam quam Pater, quoniam secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi medium sunt inter nos et Deum, et secundum rationem appropriandi sunt reducentes ad Deum. Unde secundum Augustinum : Pater est principium, ad quod reducimur ; Filius forma, quam sequimur ; et Spiritus sanctus gratia, qua reconciliamur. Unde et ipsi magis proprie nobis dari dicuntur quam Pater. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2, ad 5. — I, 486b. Le texte de saint Augustin se trouve : *De Vera Religione*, c. 55, n. 113. — PL, XXXIV, 172.

2. « Dicere non dicitur essentialiter, nisi secundum quod dicitur respectu verbi creati, et secundum quod notat effectum temporalem ; secundum vero quod dicit respectum aeternum, sic solus unus est dicens. » *Ibid.*, q. 1, ad 3. — I, 483a.

3. Cf. De Régnon, *Etudes sur la sainte Trinité*, II, p. 523 suiv.

sentiment qui se dégage de ces rapprochements. Par ailleurs, une nouvelle occasion nous sera fournie de constater l'influence profonde de saint Augustin sur le génie de saint Bonaventure.

Il y a à la translation en Dieu du mot verbe, dont le contenu nous est surtout révélé par la réflexion sur ce qui passe en notre esprit, — il y a à cette translation, disons-nous, une double raison : la première d'ordre psychologique et théologique, qui se base sur la ressemblance qui existe entre le verbe créé et les propriétés de celui que nous appellerons le Verbe incréé ; la deuxième, une raison d'ordre pratique, vise notre instruction ; et c'est dans cette intention que l'Écriture, par l'organe de saint Jean particulièrement [1], a employé ce terme pour désigner le Fils de Dieu [2]. Nous ne faisons qu'indiquer ici cette deuxième raison ; son fondement, énoncé par saint Bonaventure en ces simples mots : *quia divina intelligimus per creata* [3], se justifie mieux ailleurs. Mais la première retiendra, en ce moment, toute notre attention.

Pour caractériser exactement la resssemblance qui existe entre le verbe créé et la personne divine que nous appelons également Verbe, il faut distinguer avec saint Augustin [4] un triple verbe : le verbe *sensible*, qui se trouve dans la prolation d'une parole ; le verbe *intelligible*, qui n'est autre que la pensée que nous avons d'une chose ; le verbe *moyen*, qui est la pensée de la parole à prononcer. L'homme, en effet, pense d'abord à une chose ; ensuite il réfléchit à la manière d'énoncer sa pensée ; et, enfin, il prononce la parole extérieurement [5]. Ainsi il y a production d'un verbe — comme il y a image de la Trinité — dans le sens extérieur, dans la raison se tournant vers le sens, et dans la raison considérée en elle-même. Mais, de même que l'image de la Trinité ne trouve son expression parfaite que dans la partie supérieure de l'âme [6], de même, le verbe créé n'a de similitude expresse avec le verbe in-

1. C. 1.

2. « Transfertur igitur verbum a verbo interiori secundum praedictas similitudines et praedeterminatas conditiones ; et haec est ratio ex parte rei. Ratio autem ex parte nostra est, quia divina intelligimus per creata. Quoniam ergo, cum audimus Patrem et Filium, cogitamus de patre carnali et filio, ut sublevemur ad cogitandum generationem spiritualem ; ideo divinissimus Joannes, qui totus erat in contemplatione divinitatis elevatus, verbi nomine usus est dicens : *In principio erat verbum.* » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic , q. 4, concl. — I, 490b.

Saint Bonaventure donne les règles générales de la translation *ad divina* du langage humain : *ibid.*, d. 22, a unic., q. 3. — I, 394.

3. Voir note précéd.

4. *De Trinit.*, lib. XV, c. 10, n. 19. — PL, XLII, 1071. — *Ibid.*, c. 11, n. 20. — PL, XLII, 1071-1072.

Ce que saint Bonaventure ajoute dans la suite de l'image de la Trinité, est également pris de saint Augustin. Cf. spécialement : *op. cit.*, lib. XV, c. 3, n. 5 ; 1059 seqq.

5. « Primum quidem est similitudo verbi creati ad increatum ; ad quam insinuandam distinguit beatus Augustinus... verbum secundum triplicem differentiam. Nam unum est verbum sensibile, aliud est verbum intelligibile, tertium est verbum medium. Verbum sensibile attenditur in prolatione vocis, verbum intelligibile in cogitatione rei, verbum medium in cogitatione vocis. — Et est ordo, quia primo cogitat aliquid homo quid sit, secundo, qualiter debeat cogitatum pronuntiare, tertio pronuntiat. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 4, concl. — I, 489b.

6. C'est-à-dire dans la mémoire (entendue dans le sens bonaventurien et augustinien. Cf. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 98 suiv.), l'intelligence et la volonté.

créé que comme verbe dans l'intelligence : ce verbe purement intelligible ne saurait être exprimé par aucune langue, et, par conséquent, n'appartient à aucune [1].

En nous en tenant donc à ce verbe intelligible, nous pouvons découvrir entre lui et le Fils de Dieu une triple ressemblance : la première quant à l'émanation, en vertu de laquelle la seconde personne de la sainte Trinité est appelée fils ; la deuxième quant à la disposition, qui fait que le fils de Dieu peut être appelé le monde archétype et l'*ars* pleine de toutes les raisons vivantes ; la troisième quant à l'union, par laquelle il s'est fait homme. Ces trois choses, l'émanation, la disposition et l'union se retrouvent dans le verbe créé et incréé, mais de manière bien différente [2].

Examinons de plus près chacune de ces ressemblances. La première, avons-nous dit, se trouve dans l'émanation ou dans l'origine. De même, en effet, que le Fils procède par voie de nature en tout égal au Père, de même la parole intelligible procède par voie de nature en tout semblable et égale à l'intelligence ; d'où le nom qu'on lui donne souvent : concept de l'esprit. Il y a ressemblance, ensuite, au point de vue de la *disposition*, entendue dans le sens de prévision et — s'il est permis de l'appeler ainsi — de prévolition. Lorsque, en effet, l'homme agit raisonnablement, il prévoit et conçoit à l'avance dans son esprit l'action qu'il doit faire, autrement dit il *dispose*. Ainsi Dieu dispose tout dans le verbe. Mais de même que nous pouvons prévoir et disposer sans réaliser, de même la disposition éternelle et la préconnaissance dans le Fils de Dieu sont indépendantes de la réalisation extérieure de l'œuvre. Il y a, enfin, ressemblance quant à l'union. Comme le verbe de l'intelligence s'unit à la voix pour se faire connaître, tout en restant intégralement dans l'esprit sans passer dans la voix, ainsi le verbe éternel, tout en restant auprès du Père, s'est uni à la chair sans devenir chair [3].

1. « Sicut ergo ratio trinitatis reperitur in sensu, reperitur in ratione conversa ad sensum, reperitur et in ratione secundum se, sic et ratio verbi. Et quemadmodum trinitas, in qua consistit expressa similitudo, non est in sensu, nec in inferiori parte rationis, sed in ratione secundum se ; sic cum tripliciter dicatur verbum, in nullo consistit similitudo expressa, nisi in verbo intelligibili ; et hoc est verbum, quod ad nullam pertinet linguam. » *Loc. cit.* — I, 489b-490a.

2. « Similitudinem autem istius verbi (*id est* intelligibilis) ad illud (*scil.* increatum) assignat (Augustinus) quantum ad tria, scilicet quantum ad emanationem sive originem, quantum ad dispositionem, quantum ad unionem. Nam haec tria in Filio Dei est considerare : originem, secundum quam dicitur filius ; dispositionem aeternam, secundum quam dicitur mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium ; et unionem, secundum quam dicitur homo factus. » *Ibid.* — I, 490a.

3. « Similitudo est in origine. Nam sicut Filius per modum naturae procedit per omnia Patri similis, sic verbum intellectus a mente procedit per modum naturae per omnia ei simile et aequale ; unde dicitur mentis conceptus. Quantum ad dispositionem est similitudo. Nam sicut homo nihil operatur rationabiliter, quod non praecogitet et mente concipiat, sic Deus Pater omnia in Verbo disposuit. Et sicut dispositio nostra vel praeconceptio potest esse, etiam si non sequatur opus, sic et dispositio aeterna et praecognitio non ab opere dependet. Quantum vero ad unionem est similitudo. Nam sicut verbum mentis unitur voci, ut innotescat, et tamen non transit in vocem, sed manet integrum in mente ; sic per omnia in Verbo aeterno intelligendum est, quod unitum est carni et non transit in carnem, sed manet integrum apud Patrem. Haec igitur est similitudo. » *Ibid.*

Ce sont donc là les points de ressemblance principaux entre le verbe divin et le verbe humain [1].

Il serait erroné de croire que cette similitude soit générale et qu'on puisse la maintenir telle quelle à tous les points de vue. Il y a sans doute ressemblance, mais il y a aussi dissemblance. Le verbe divin est vérité, complaisance et toute-puissance; le verbe de notre esprit ne peut lui être semblable que s'il possède une vérité certaine, s'il est uni à la complaisance et s'il a la puissance de produire ; autrement dit, si à la pensée se joint l'amour et l'action, réalisant ainsi la définition de saint Augustin : « Le verbe est une connaissance jointe à l'amour [2]. » Ajoutez-y la vertu réalisatrice, et la définition sera parfaite : « Le verbe est une connaissance jointe à l'amour et à la vertu [3]. »

Mais souvent nous pensons à ce que nous ne connaissons pas, à ce que nous ne voulons pas, ou à ce que nous ne pouvons pas : toutes choses qui excluent les conditions précitées, et qui faussent la ressemblance dont nous parlons [4]. Eût-il même toute sa perfection d'expression et de ressemblance, il resterait encore que jamais aucun verbe créé ne saurait avoir avec celui qui le conçoit identité substantielle et se confondre, pour ainsi dire, avec lui : ceci reste le privilège du Verbe incréé, et ainsi aucun verbe ne peut en être la ressemblance parfaite, ni le verbe intelligible, ni, à plus forte raison, le verbe sensible ou le verbe moyen [5].

Cependant, quoi qu'il en soit de cette imperfection du verbe humain et de son impuissance à nous donner une idée satisfaisante du verbe divin, il n'en reste pas moins que nous pouvons, à juste titre, employer le même terme pour désigner l'un et l'autre. Tout considéré, dit même saint Bonaventure, on n'aurait pu trouver un nom convenant davantage au Fils de Dieu pour rappeler les liens mystérieux qui le rattachent à son Père et à la créature [6].

1. On pourra trouver ailleurs, développées plus ou moins, ces mêmes ressemblances ou d'autres. Ainsi : *I Sent.*, d. 7, a. unic , q. 2, fund. 4. — I, 139a ; *Ibid.*, d. 12, a. unic., q. 4, fund. 1. — I, 225a ; *III Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3. ad 6. — III, 779b ; *De reductione artium*, etc., n. 16. — V, 325b ; *Itin.*, c. 3, n. 5, — V, 305ab ; *Ibid.*, c. 2, n. 7. — V, 301ab ; *In Hexaëm.*, coll. 11, n. 23. — V, 383b ; *In Nativ. Domini.*, sermo 1. — IX, 103 ab ; *Ibid.*, sermo 2. — IX, 106-107 ; *Comment. in Joan.*, c. 1, n. 6. — VI, 247b ; *Ibid* , c. 12, n. 64. — VI. 422b. — *Collat. in Joan.*, c. 1, coll. 7, n. 3. — VI, 544b, etc.

2. *De Trinitate*, lib. IX, c. 10, n. 15. — PL, XLII, 969.

3 Cette définition est inspirée également de saint Augustin, comme d'ailleurs tout le passage que nous venons de citer. Voir *De Trinit.*, lib. XV, c. 13 et 14 — PL, XLII, 1075-1077.

4. « Sed tamen haec similitudo non attenditur in verbo mentis generaliter. Nam, sicut idem dicit Augustinus, frequenter cogitamus quae nescimus, et sic verbo nostro coniuncta est fallacia ; frequenter, quae nolumus, et tunc iuncta est displicentia ; frequenter, quae non possumus, et tunc iuncta est impotentia. Divinum autem verbum est verissimum, placentissimum, omnipotentissimum ; ideo expressa eius similitudo non consistit in verbo nostro, nisi sit verbum certae notitiae et complacentiae et potentiae ; et hoc est verbum, quod consistit in cogitatione, iuncta sibi affectiva et operativa. Unde Augustinus nono de Trinitate : « Verbum est cum amore notitia » ; et si addatur virtus, tunc est ratio perfecta, et sic verbum est cum amore et virtute notitia. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 4. concl. — I, 490ab.

5. « ... (Verbum sensibile) aliqualem habet similitudinem, sed non expressam ; ideo translatio non est secundum ipsum, sed secundum interius, quod est similius... Nullum autem verbum potest per omnia illi assimilari. Nam illud solum habet cum dicente identitatem substantialem et simultatem naturalem, quia est simul natura et duratione... » *Ibid.* — I, 490b.

6. « Et cum Dei Filius debeat hic describi non tantum in comparatione ad Patrem, a quo

§ 3. — *Le Verbe, exemplaire de la créature.*

Quoique le Fils de Dieu soit entièrement *verbe* par rapport au Père — car en l'engendrant le Père s'exprime et se dit soi-même à soi-même parfaitement, — nous devons, cependant, envisager encore tout particulièrement ce même verbe dans ce qu'il signifie par rapport à la créature. Nous dirions même que ce point de vue est principal dans cette question que nous consacrons au Fils de Dieu considéré comme verbe, parce que ce qui nous importe le plus, c'est de savoir exactement de quelle manière ce même Fils est expression de l'exemplarité divine, et le fondement de cette exemplarité est — nous le savons — la *signification* de Dieu à l'égard de ce qui n'est pas lui. Par là nous révélerons pleinement le sens de certaines formules déjà fréquemment rencontrées, telles que celles-ci : le Fils de Dieu est verbe parce qu'il manifeste le Père aux autres intelligences [1] ; *verbe* signifie expression et manifestation [2] ; *dire*, en plus du sens de génération, suppose celui de *déclaration* et d'expression [3], d'expression à l'extérieur par la création [4]. Nous verrons que si le Père se dit par le Verbe en raison de la manifestation que le Père se donne de soi-même [5], il y a cependant encore *verbe* lorsque l'esprit conçoit en soi-même une chose différente de soi [6] ; et ainsi, en s'exprimant lui-même par le Verbe, le Père exprime encore en même temps toute autre chose [7] et se connaît comme le principe universel [8]. C'est cette expression extérieure du Verbe divin que nous voudrions maintenant mettre en lumière.

Observons d'abord, à ce sujet, que le mot *dire* [9], appliqué à Dieu pour signifier ses relations avec la créature, peut se rapporter à celle-ci, ou comme à un effet en acte, ou comme à un effet *in habitu*. Dans le premier cas *dire* signifie la même chose que produire une œuvre dans laquelle celui qui pro-

procedit, sed etiam ad creaturas, quas fecit, et ad carnem, quam induit, et ad documenta, quae praebuit : nobilissime et decentissime sub nomine verbi describi debuit, quia nomen illud ad omnia respicit, nec posset in mundo nomen convenientius inveniri. » *Comment. in Joan.*, c. 1, n. 6. — VI, 247b.

1. Quia aliis expressivum, ideo verbum. » *I Sent.*, d. 18, a. unic., q. 5, ad 4. — I, 331b.

2. « Verbum... superaddit rationem exprimendi et manifestandi. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 3, concl. — I, 488b. — « ... verbum vero dicit comparationem ad dicentem, dicit comparationem ad id quod per verbum dicitur... » *Comment. in Joan.*, c. 1, n. 6. — VI, 247b.

3. « Dicere importat actum generandi et declarandi sive exprimendi... » *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, ad opp. 1. 2. 3. — I, 558b.

4. « Alio modo dicere est exterius se exprimere, et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare... » *Ibid.*, d. 27, p. I, a. unic., q. 1, concl. — I, 482b.

5. « Ratione actus declarandi dicitur : Pater se dicit Verbo... » *Ibid.*, d. 32, a. 1, q. 1, ad opp. 1. 2. 3. — I, 558b.

6. « Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva... secundum quod (spiritus) se vel aliud intuetur. » *Ibid.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 3, concl. — I, 488a.

7. « Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia. » *In Hexaëm.*, coll. 9, n. 2. — V, 372b-373a.

8. « Summus autem Spiritus... cum intelligit se et alia, cognoscit se ut aliorum principium. » *I Sent.*, d. 27, a. unic., q. 2. concl. — I, 485b.

9. Ainsi que le fait l'Ecriture : « Dixit et facta sunt ». Ps. 148, 5.

duit — ici Dieu — s'exprime [1]. Ce *dire*, il faut bien le remarquer, ne signifie cependant pas seulement l'action de produire ; il indique encore le but de cette action qui est la manifestation de celui qui produit [2].

Mais comme il vient d'être dit, ce *dire* de Dieu peut signifier aussi — et d'une manière éminente — l'effet *in habitu*, et le sens est alors : *Il a dit*, c'est-à-dire il a engendré un fils dans lequel il a disposé toute chose et par lequel il a tout produit [3].

Et ainsi la créature aussi bien que Dieu le Père a relation au Verbe. Toute communauté d'essence, évidemment, est exclue, car le Verbe est Dieu, et la créature ne l'est pas. Sous quelque aspect, cependant, ils peuvent avoir rapport à la même chose, puisque rien n'empêche Dieu d'être le principe d'une chose, dont la création est, à son tour, l'effet. Il en est ainsi du Verbe éternel qui, d'une part, a relation au Père comme à son principe, et, d'autre part, relation à la créature comme à son effet [4]. En vertu de ces relations mutuelles, le Père peut être appelé principe du principe, étant lui-même principe du Fils, lequel, à son tour, est principe de la créature en tant que Verbe [5].

C'est précisément cette relation à la créature que nous envisageons en ce moment, et nous pouvons l'exprimer d'une manière concise en disant que le Verbe possède par rapport à la créature l'*exemplarité dispositive* et la *puissance opérative* [6].

Voici l'explication générale que donne de cela saint Bonaventure à la suite de saint Anselme [7]. Le verbe est dit ou engendré, lorsque la similitude ou l'image d'une chose connaissable est conçue dans l'esprit, et ce verbe se rapporte à ce à quoi se rapporte la similitude elle-même. Comme notre esprit ne peut pas, en un seul moment et en un seul et même regard, se voir lui-

1. « Dicere uno modo connotat effectum in actu, alio modo connotat effectum in habitu... Dicit enim uno modo quasi actum ad exterius, et sic dicere est aliquem effectum efficere, in quo dicens exprimit se ; et hoc modo dicitur Deus dicere sive creaturam producendo, in qua se declarat... » *II Sent.*, d. 13, dub. 3. — II, 331b.

2. « Nec est ibi nugatio, cum dicitur : Dixit Deus ; Fiat, quia non tantum importat ipsam actionem in se, sed etiam prout est ad ipsius manifestationem. » *Ibid.* — II, 332a.

3. « Potest etiam nihilominus (dicere) accipi secundo modo, et sic est sensus : Dixit, id est Filium genuit, in quo omnia disposuit et per quem omnia produxit. » *Ibid.*

4. « Ad illud quod obiicitur, quod non communicant (Creator et creatura) in aliquo, dicendum, quod verum est de communitate essentiali et praedicatione ; et hoc modo non communicant in Verbo, quia Verbum est Deus, non creatura ; nihilominus tamen secundum aliquam rationem possunt habere respectum ad idem. Nihil enim impedit, quod unius et eiusdem Deus sit principium, et creatura sit effectus ; et ita est de Verbo aeterno, quod dicit respectum ad Patrem ut ad principium, ad creaturam autem ut ad effectum. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2, ad 3. — I, 486a.

Alexandre de Halès appelle ce dire « dicere notionaliter et connotando effectum in creatura ». Cf. *Summa theol.*, n. 424, ad ult., p. 617b.

5. Dans cette conclusion nous usons — en l'accommodant à notre but — de la terminologie du Docteur Séraphique lui-même, qui écrit au commencement de l'Itinéraire : In principio primum principium,.... Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius .. ». Prolog , 1. — V, 295a. — Cf. à ce sujet une note intéressante du R. P. Nicolas Assouad dans *la France Franciscaine*, janvier-mars 1925, p. 82 suiv.

6. Le texte qui sert de fondement à notre exposé se trouve : *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2. — I, 484 seqq.

7. Cf. *Monolog.*, c. 32-36. — PL, CLVIII, 185 seqq.

même et voir les autres choses, il y a en lui un verbe par lequel il se dit lui-même, et un verbe — ou plusieurs verbes — par lesquels il dit les autres choses ; il y a, en effet, en lui autant de verbes qu'il y a de choses conçues. Mais l'Esprit suprême se connaît lui-même et toutes les autres choses dans une seule et même vue ; et, se voyant lui-même et les autres êtres, il se connaît comme le principe de ceux-ci. Le verbe qui est conçu et engendré dans cette intellection sera à la fois la similitude imitative du Père et la similitude exemplative et opérative des choses créées [1]. Ainsi le Verbe divin se trouve comme au milieu entre Dieu et la créature ; il est le *moyen* (medium), non pas, évidemment, dans la ligne de l'être — il y serait plutôt à un des extrêmes, puisque lui-même fait toutes les créatures — mais dans celle de l'intelligence, parce que le Père a tout fait *par* le Verbe [2], de sorte que l'on peut dire que le Verbe est la sagesse et la vertu de Dieu [3].

Nous avons déjà dit ce qu'il faut tenir du Verbe en tant qu'il est similitude expressive et imitative du Père. Ici nous ne considérons la Sagesse incréée qu'autant qu'elle est exemplaire de disposition et de production, ou en tant qu'elle est exemplaire expressif et représentatif à l'égard de la créature [4]. Or *disposition* n'est pas *exécution*. De même, en effet, que nous pouvons disposer et préconcevoir sans que cependant l'œuvre soit réalisée, de même la pré-disposition et la pré-connaissance éternelles sont indépendantes de la création [5]. La disposition suppose la science unie à la volonté de faire l'œuvre, mais rien de plus [6]. Saint Bonaventure blâme Alcuin d'avoir pris le

1. « Verbum dicitur vel generatur, quando mente similitudo vel imago alicuius cognoscibilis concipitur ; et verbum illud respicit, quod respicit similitudo concepta. Quoniam igitur mens nostra non simul nec uno et eodem videt se et alia, ideo alio verbo dicit se, et alio alia, immo aliis : tot enim in eo sunt verba, quot intellecta. Summus autem Spiritus in Patre se et omnia uno aspectu et eodem cognoscit ; et cum intelligit se et alia, cognoscit se ut aliorum principium. Et quia in ipso vis conceptiva concipit similitudinem, omnia circumplectentem sub intuitu uno sive aspectu, concipit sive generat unum Verbum, quod est similitudo Patris imitativa et similitudo rerum exemplativa et similitudo operativa. » *I Sent.*, *loc. cit.*, concl. — I, 485ab.

2. « Et ita (Verbum) tenet quasi medium. » *Ibid.* — I, 485b. « Duplex est medium, scilicet essentiae et intelligentiae ; et Verbum non est medium in essendo — sed extremum, quoniam ipsum Verbum omnia fecit — sed solum in intelligendo, quia Pater per Verbum omnia fecit. » *Ibid.*, q. 1, ad 6. — I, 483b. — Cf. *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 10 seqq. — V, 330b seqq.

3. « Et dicitur Pater operari per Verbum ; et ulterius ipsi Verbo attribuitur, quod sit Dei virtus et Dei sapientia. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a unic., q. 2, concl. — I, 485b.

4. « Dicit etiam (Verbum) respectum ad creaturam per modum exemplaritatis dispositivae... ». *Ibid.*, *loc. cit.*

« Super illud Psalmi (61, 12) : Semel locutus est Deus, Glossa : id est, Filium genuit, in quo omnia disposuit ; sed dispositio aeterna dicit rationem exemplaris : ergo si Filius procedit ut verbum, procedit per modum exemplaritatis. » *Ibid.*, d. 6, a. unic., q. 3, arg. aff. 1. — I, 129a.

5. « Sicut dispositio nostra vel praeconceptio potest esse, etiam si non sequatur opus, sic et dispositio aeterna et praecognitio non ab opere dependet. » *Ibid.*, d. 21, p. II, a. unic., q. 4, concl. — I, 490a.

6. « Voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem... ; ideo enim disponit, quia vult. » *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1, ad 2. — I, 805b. Cf. *ibid.*, d. 43, a. unic., q. 4, concl. — I, 775a.

mot disposition pour lui faire signifier opération [1]. Autant vaut dire que le Verbe peut représenter les créatures *in habitu*, et ne doit pas nécessairement les représenter *in actu* [2].

De ce *dire* de Dieu il s'ensuivra, en effet, que la créature sera faite selon le lieu et le temps où elle doit se faire d'après la volonté disposante de Dieu. Dieu ne produisit pas les choses lorsqu'il engendra son Fils, mais en engendrant ce Fils il a disposé de toute éternité qu'il produirait dans le temps, et c'est ainsi qu'il produit dans le temps. Il n'y avait donc pas seulement dans cette disposition éternelle que les choses seraient produites, mais encore qu'elles seraient produites à tel et tel moment, de sorte que l'Ecriture pouvait dire pour chaque jour de la création que Dieu avait *dit*, ces différentes *dictions* ou paroles signifiant une seule et même disposition éternelle. Dans celle-ci est éternellement disposé — c'est-à-dire prévu et voulu — ce qui est fait dans le temps [3]. Si nous affirmons donc que le Verbe est exemplaire dispositif, nous ne voulons pas dire qu'il a une relation à un effet actuellement existant, mais à la créature en général, qu'elle soit existante, ou future, ou même simplement possible [4]. Il faut remarquer, cependant, qu'à proprement parler, *disposition* ne se dit que de ce qui est destiné à être réalisé et se trouve dans la puissance divine [5]. Elle est comme intermédiaire entre la science et l'acte, et elle tend à celui-ci [6]. Et, de fait, certaines choses sont réalisées par Dieu. A leur égard, le Verbe n'est pas seulement exemplaire dans lequel elles sont disposées ; mais par lui, par cet exemplaire et suivant cet exemplaire elles sont encore produites [7]. Nous allons traiter ce point dans un paragraphe spécial.

1. « Multum enim loquitur (Alcuinus) improprie, dum ipsam aeternam dispositionem vocat operationem. » *Ibid.*, d. 12, dub. 3. — II, 308b. Cf. Alcuin, *Interrogationes et resp. in Gen.*, interrog. 19. — PL, C, 512.

2. « Illud dicere est aeternum, et tantum valet, quantum disponere ; sed hoc non dicit effectum, sed respectum in habitu. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic, q. 2. ad fund. 1. — I, 485b.

3. « Et ad illud dicere sequitur creaturam fieri, sicut ad dispositionem sequitur opus, non immediate, ut tunc sit, quando quis primo disponit, sed pro loco et tempore, scilicet sicut dicentis dispositio ordinavit... Nam Deus produxit non tunc, cum Filium genuit, in quo disposuit : sed sicut generando Filium ab aeterno disposuit, se producturum in tempore, sic produxit in tempore. In ipsa enim dispositione Dei aeterna non solum erat, quod res producerentur, sed etiam quando producerentur. Et hoc modo dicere in diversis diebus dictum eandem importat dispositionem et aeternam, in qua simul disponuntur aeternaliter, quae successive producuntur ex tempore. » *II Sent.*, d. 13, dub. 3. — II. 332ab.

4. « Dicendum, quod verum est (quod nullum aeternum connotat temporale) in actu ; unde Verbum proprie loquendo non connotat effectum, sed dicit respectum non ad creaturam iam entem vel etiam tantum futuram, verum etiam possibilem fieri. » *I Sent.*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2, ad 1. — I, 486a.

5. « Per modum approbationis ponit effectum in actu, per modum praeordinationis et dispositionis ponit in potentia tantum. » *I Sent.*, d. 40, a. 3, q. 1, ad 5. — I, 715b.

6. Voluntas facit de scientia dispositionem ». *Ibid.*, d. 45, a. 2, q. 1, ad 2. — II, 805b. C'est la disposition qui fait que le Fils de Dieu est comme le monde archétype : « ... in Filio est considerare... dispositionem aeternam, secundum quam dicitur mundus archetypus... ». *I Sent.*, *loc. cit.*, q. 4, concl. — I, 490a. Or le monde idéal représente le monde *réel*.

7. « Verbum significat respectum ad facta. » *I Sent*, d. 27, p. II, a. unic., q. 2, fund. 2. — I, 484b.

§ 4. — *Le Verbe exemplaire, moyen de la création.*

Aucune créature, dit le Docteur Séraphique, n'est produite si ce n'est par le Verbe dans lequel le Père a tout disposé [1].

Voilà, énoncée simplement, une des idées maîtresses de l'exemplarité du Verbe. De même que nous avons affirmé au début de notre travail que c'est par l'idée exemplaire que Dieu connaît et produit toute chose [2], de même nous affirmons ici que c'est par sa similitude, son Verbe, représentation parfaite de tout, que le Père donne l'existence à tout le créé ; et par là nous donnons à la science et à l'opération divine son vrai fondement et sa véritable explication [3].

La doctrine que nous avons à développer ici se résume en ces deux mots : Le Père opère *dans* le Verbe et *par* le Verbe. Il convient, par conséquent, d'en préciser le sens. Saint Bonaventure distingue entre opérer *dans* le Fils et opérer *par* le Fils, ou, plutôt, il donne à chacune de ces formules une valeur déterminée qui en limite l'emploi. La préposition dans, *in*, dit-il, peut indiquer une certaine causalité, comme dans cette expression : tout est en Dieu [4]. Elle peut, également, signifier identité, comme lorsqu'on dit que le Père est dans le Fils. La préposition par, *per*, au contraire, ne peut signifier qu'une causalité. Il est donc permis de dire que *Dieu opère dans le Fils*, tant en raison de l'identité qu'en raison de la causalité : en raison de l'identité, parce que le Père est opérant dans le Fils ; en raison de la causalité, parce que le Fils est la cause de l'effet produit par le Père. La préposition *dans* est donc employée, quand il s'agit de Dieu, aussi bien avec les verbes absolus qu'avec les verbes transitifs, en vertu précisément de la double relation de causalité et d'identité. Mais la préposition par, *per*, qui indique seulement une relation de causalité et de principe, ne peut être employée qu'avec les verbes qui indiquent un effet dont le Fils est cause. On pourrait donc dire que le Père *opère* par le Fils, mais non pas que le Père *est* par le Fils [5] ou que le Père *est puis-*

1. « A summo Opifice nulla creatura processit nisi per Verbum aeternum, « in quo omnia disposuit », et per quod produxit non solum creaturas habentes rationem vestigii, sed etiam imaginis... » *De reduct. art.*, etc., n. 12. — V 323a.

2. Voir p. 23.

3. Le tout est résumé dans cette belle phrase : « Dupliciter contingit loqui de sapientia increata ; aut secundum quod est exemplar factivum et dispositivum, aut secundum quod est exemplar expressivum sive repraesentativum. » *De Scientia Christi*, q. 7, concl. — V, 39b.

4. Voir p. 63 suiv.

5. « Haec praepositio *in* potest importare causalitatem et potest importare identitatem ; causalitatem, ut cum dicitur : Omnia sunt in Deo ; identitatem, ut cum dicitur : Pater est in Filio. Haec autem praepositio *per*, quantum est de se, importat causalitatem. — Dico igitur, quod convenienter dicitur Deus operari in Filio, et ratione identitatis, quia Pater operans est in Filio ; et ratione causalitatis, quia Filius est causa effectus producti a Patre. Et ideo haec praepositio *in* cum suo casuali accipitur in divinis cum verbis absolutis et cum transitivis ratione duplicis habitudinis, scilicet causalitatis et identitatis. Haec autem praepositio *per*, quoniam importat habitudinem causae et principii, non recipitur nisi in illis verbis, quae important aliquem effectum, respectu cuius Filius habet causalitatem. Et ideo recipitur, quod Pater operatur per Filium, sed tamen non recipitur quod Pater sit per Filium. » *II Sent.*, d. 13, dub. 4. — II, 332b-333ab.

sant par le Fils [1]. Remarquons encore — la conclusion sera la même — que la préposition *par*, employée avec un verbe absolu, indique autorité. Donnons un exemple : celui-ci est bon par celui-là, ou : le Père est puissant par le Fils. Dans les deux cas la bonté et la puissance de celui qui la possède sont dépendantes de celui par qui il la possède ; une telle manière de parler, appliquée à Dieu, serait fausse, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer [2]. Mais si l'on emploie cette même préposition *par* avec un verbe transitif, elle ne signifie plus autorité, mais sous-autorité, comme dans cette phrase : le Père opère par le Fils. Rien n'empêche une telle formule d'être employée lorsque nous parlons de Dieu, puisque, comme nous le montrerons, le Fils est principe venant du principe [3].

Ces réserves faites, nous disons que tout a été créé par le Verbe. Lisez saint Augustin [4], dit à ce propos saint Bonaventure, et vous y verrez que tout ce que nous faisons extérieurement n'est que la manifestation de ce que nous avons conçu intérieurement par notre verbe. Dans ce verbe intérieur, il y a à la fois autorité pour commander l'exécution et force pour la produire. Comme les princes commandent plutôt et font en disant de faire, ainsi Dieu fait tout, lui aussi, par sa simple parole : « *Dixit, et facta sunt* ; il a dit, et tout a été fait [5] » ; et encore : « *Fecisti omnia Verbo tuo* ; vous avez tout fait par votre Verbe [6]. » Comme la vigne produit son fruit en dehors, ainsi la Sagesse éternelle a produit tous les êtres de l'univers, de sorte que nous devons la considérer comme l'origine et la source de toute la création [7]. La raison en est que le Verbe est *la splendeur de la gloire* du Père [8], ainsi que s'exprime saint Paul [9]. De la lumière éternelle, à la fois immense et infiniment simple, brillante et cachée, une splendeur naît qui est la vertu et la sagesse de celui qui l'engendre. Dans cette splendeur, le Père dispose toute chose de toute éternité, par elle il fait les siècles [10]. Qui a créé la nature spirituelle et incorruptible ? Qui a

1. Cf. *I Sent.*, d. 32, a. 2, q. 2, per totum.

2. Voir p. 109.

3. « Haec regula consuevit dari de hac praepositione *per*, quod cum verbo absoluto importat auctoritatem, ut cum dicitur : iste est bonus per illum, vel sapiens vel potens. Cum verbo vero transitivo importat subauctoritatem, ut rex punit per ballivum. Dicendum est igitur, quod haec est falsa : Pater est potens per Filium ; haec tamen est vera : Pater operatur per Filium. » *I Sent., loc. cit.*, concl. — I, 564a.

4. Cf. spécialement : *De Trinit.*, lib. IX, c. 7, n. 12. — PL, XLII, 967.

5. Ps. xxxii, 9.

6. Sap., ix, 1. — « Verbum est potenter operativum. Lege Augustinum, nono de Trinitate, et vide, quod omnia, « quae foris agimus, verbo apud nos intus edito praevenimus », in quo est auctoritas imperandi et virtus efficiendi ; denique principes magis dicendo faciunt ; hoc modo Deus dicendo facit omnia ; Psalmus : Dixit, et facta sunt ; Sapientiae nono : Fecisti omnia Verbo tuo. » *In Nativ. Dom.*, sermo 2. — IX, 107b.

7. « *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris.* Hoc dicit (Christus), in quantum est origo omnium creaturarum, quae sunt per mundum. » *De s. Andrea*, sermo 1. — IX, 469b. Le texte cité se trouve : Ecclesiastic., xxiv, 23.

8. « Verbum est omnia originans, quia per ipsum omnia fecit ; et quare ? Dicit : *qui cum sit splendor gloriae.* » *In Ascens. Dom.*, sermo 1. — IX, 316a.

9. Hebr., 1, 2.

10. « Ab illa aeterna luce, simul immensa et simplicissima, fulgentissima et summe arcana, coaeternus, coaequalis et consubstantialis splendor oritur, qui est virtus et sapientia Generan-

créé la nature corporelle et soumise au changement ? Qui a créé les êtres dans lesquels l'esprit et le corps sont unis, les hommes ? A la vérité, celui qui affirmerait qu'il y a une chose connaissable ou faisable qui ne se trouve pas dans le Verbe de Dieu ou ne vienne pas de lui, est un menteur. Celui qui est le principe universel a fabriqué tout, tout, tout ; il est au-dessus de tout ; par lui tout a été fait [1].

On avouera, à la lecture de ces lignes, que la vérité en question ne laisse pas froid saint Bonaventure. Nous avons multiplié les textes pour bien montrer combien l'idée du Verbe origine de tout est familière à son esprit. Encore n'avons-nous exposé que les grandes lignes de sa pensée, omettant le développement qu'il lui donne par des arguments et des citations scripturaires d'une merveilleuse richesse.

Mais cette pensée va se serrer davantage lorsque notre auteur envisagera le problème dans sa position scientifique et qu'il nous montrera les erreurs qui ont essayé d'obscurcir cette grande et belle vérité. *Tout a été fait par le Verbe.* Dans ces paroles, dit-il, saint Jean décrit le Verbe en le comparant à ce qui a été dit par le Verbe, et cela sous quatre aspects : en tant qu'il est principe de la création suffisant, indéfectible, pré-connaissant, et en tant qu'il en donne la connaissance aux autres intelligences [2]. Nous n'avons à considérer que les deux premiers aspects qui sont signalés à notre attention, à savoir que le Verbe est principe suffisant et indéfectible (ou, mieux, indispensable, d'après le contexte).

Quoique saint Bonaventure ne le dise pas expressément, il semble, cependant, qu'en disant que le Verbe est principe suffisant il fasse allusion à l'erreur des platoniciens qui prétendaient qu'il y avait trois principes concourant ensemble à la création, à savoir Dieu, la matière et l'*exemplar* [3]. Cette opinion, est fausse, dit-il ailleurs, parce que Dieu a tout créé dans le principe, c'est-à-dire dans le Fils. Or, si Dieu a créé le monde de rien, et cela dans son Fils, il est inutile de chercher un second principe qui serait l'*exemplar*, ou un troisième qui serait la matière [4]. Ces philosophes se trompent à la fois quant

tis, in quo Pater omnia disposuit ab aeterno, per quem fecit et saecula... » *Lignum vitae*, n. 1. — VIII, 71a.

1. « Exivit (Christus) a Patre ut Verbum universa principians, quia est fontalissima virtus... Quis est Conditor creaturae spiritualis et incorruptibilis ?... Quis condidit creaturam corporalem et commutabilem, ad tempus tamen conservabilem ?... Quis est Creator spirituum et corporum et hominum, in quo est concursus spiritualium et corporalium ?... Ille qui ponit, aliquid vel esse cognoscibile vel factibile, quod in Verbo Dei non sit vel a Verbo Dei, mendax est. Iste qui est universale principium, cuncta, cuncta, cuncta fabricando produxit, superfertur omnibus, omnia fecit... » *In Ascensione Dom.*, sermo 1. — IX, 315b-316a.

2. « *Omnia per ipsum facta sunt*, etc. Hic describitur Verbum per comparationem ad id quod per Verbum dicitur, et hoc quantum ad quatuor conditiones ; describit enim ipsum ut principium creationis sufficiens, ut indeficiens, ut praecognoscens, ut aliis cognitionem praebens. Et per has quatuor conditiones plures haereses eliduntur. » *Comment in Ioan.*, c. 1, n. 9. — VI, 248b.

3. « Ex tertia expositione (verbi *in principio*, id est in Filio) eliditur error tertius Platonicorum, qui dixerunt, principia mundi tria esse aeterna, scilicet Deum, materiam et exemplar. » *II Sent.*, d. 1, p. 1, dub. 2. — II, 37a.

4. « Si enim Deus in Filio sicut per exemplar aeternum condidit de nihilo mundum, non ergo requiritur secundum principium, quod est exemplar, nec tertium, quod sit materia. » *Ibid.*

au sujet *de quo* de la création, puisqu'ils disent que le monde a été fait de la matière et non tiré de rien, et au sujet du moyen *per quod*, car ils affirment que l'*exemplar* est autre que Dieu même ; et, enfin, au sujet du temps, *quando*, en disant que la matière était imparfaite de toute éternité [1]. Le Fils de Dieu est donc principe suffisant de production ; l'*exemplar* n'est autre que lui-même.

Mais les manichéens, à leur tour, ont abaissé l'excellence du Verbe comme exemplaire en niant son indéfectibilité ou, disons mieux, son absolue nécessité comme moyen universel de la création. Suivant ces hérétiques, il y aurait à distinguer deux principes de production des êtres, certaines créatures étant produites par le Dieu de lumière, d'autres par l'esprit des ténèbres [2]. Cette monstrueuse erreur est confondue d'abord par la parole de l'Écriture qui dit que Dieu créa le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres [3]. Elle doit être rejetée, ensuite, parce que, si elle était admise, l'ordre universel serait détruit, la puissance divine serait limitée, et l'essence divine circonscrite à la seule région de la lumière ; ce qui voudrait dire tout simplement que Dieu n'est pas Dieu et qu'il n'y a aucun bien [4]. De toutes les erreurs au sujet de la création, celle-ci non seulement est vile comme celle des platoniciens ; elle est abominable, et seul l'esprit de mensonge, voulant se faire adorer comme Dieu, a pu persuader une telle absurdité à des intelligences dominées par le péché [5]. Contre cette affirmation impie, il faut tenir absolument que rien n'a été fait sans le Verbe. Il est le principe nécessaire de la création, parce que dans aucune œuvre de Dieu l'action de ce Verbe ne fait défaut. Et si Dieu le Père ne fait rien sans lui, la créature, elle aussi, a en tout besoin de son secours [6].

La pierre angulaire de la démonstration de saint Bonaventure se trouve dans

1. « Tertius (error *scil.* Platonicorum) errat in eo *de quo*, quia dicit factum esse (mundum) de materia, non ex nihilo ; et in eo *per quod*, scilicet circa exemplar, quod posuit aliud a Deo, ut apparet ; et in *quando*, quia posuit materiam ab aeterno imperfectam. » *Ibid.* — I, 37ab.

2. « Similiter creatura facit sine Verbo cooperante nihil... Et in hoc perfecte eliditur haeresis Manichaeorum, qui posuerunt duo principia, et quaedam produci a Deo lucis, quaedam a Deo tenebrarum. » *Comment. in Ioan.*, *loc. cit.*, n. 10. — VI, 248b. Cf. *II Sent*, *loc. cit.* — II, 37a.

3. « Et iste (error Manichaeorum) eliditur per subiectum dictae locutionis : Creavit Deus caelum et terram, lucem et tenebras ; et hic error est omnibus vilior. » *II Sent.*, *loc. cit.* — II, 37a.

4. « Caput autem et principium erroris (circa initium mundi) damnat omnis philosophia, quod duo sint rerum principia prima : tum quia ordo universi destruitur, hoc posito, tum etiam quia divina potentia limitatur ex hoc, ut non possit corporalia producere, tum etiam quia ex hoc divina essentia circumscriptibilis ponitur, ut tantum sit in regione lucis ; et si haec vera sunt, nec Deus est Deus, nec aliquid est bonum. » *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 1, concl. — II, 26b.

5. « Quartus error Manichaeorum omnibus est abominabilior... Et hunc errorem inter ceteris non humanam malitiam, sed diabolicam astutiam credo adinvenisse, ut se alterum Deum esse persuadeat mentibus peccatorum. » *Ibid.*, dub. 2. — II, 37b.

6. « *Et sine ipso factum est nihil.* Hic notatur secunda conditio, scilicet quod (Verbum) est principium indeficiens, quia nulli operationi deest. Nam Pater sine Verbo nihil facit ;... Similiter creatura facit sine Verbo cooperante nihil... Et in hoc perfecte eliditur haeresis Manichaeorum. » *Comment. in Ioan.*, c. 1. n. 10. — VI, 249b.

l'interprétation qu'il donne, à cette occasion, du premier verset de la Genèse : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Sans doute, il ne refuse pas le sens que nous appellerions obvie et qui veut que l'expression *in principio* signifie *in principio temporis* ; mais, d'accord en cela avec les autres penseurs chrétiens, il veut que dans cet *in principio* on trouve désigné Celui qui lui-même s'est nommé le *principium* [1]. Cette manière de voir ne soulève pour saint Bonaventure aucun doute ; et volontiers il désigne le Verbe par ce nom, dans lequel se manifeste non seulement la causalité efficiente mais encore la causalité exemplaire de Dieu [2].

Les relations du Verbe ne se limitent pourtant pas à la seule création des êtres ; s'il est leur principe de production, il est aussi leur principe de *conservation.*

Ce point mérite une mention spéciale ; car, comme le fait remarquer saint Bonaventure lui-même, c'est de manière différente que la créature émane du Créateur d'après les raisons expressives, et que de l'intelligence divine émanent les règles qui doivent la conserver selon la direction des règles éternelles [3]. La raison en est que tout ce qui est dans le Verbe s'y trouve comme vie, et y possède, par conséquent, immortalité, indéfectibilité et incorruptibilité [4]. L'Idée exemplaire, qui a servi de principe de production, sert encore de principe de conservation [5] ; car Dieu n'est pas comme celui qui ayant fait une œuvre la laisse à elle-même ; non, en sage et puissant qu'il est, il assiste la créature qu'il a faite et la dirige vers la fin qu'il lui a assignée [6].

Ainsi nous découvrons, en terminant, la splendide ordonnance des relations exemplaires du Verbe incréé avec la créature telle qu'elle nous est révélée par saint Bonaventure lui-même : le Christ est sorti du Père comme le Verbe qui pré-ordonne tout parce qu'il est la source de la lumière ; comme le Verbe qui donne l'existence à tout parce qu'il est la vertu et la puissance même ; comme le Verbe qui conserve tout parce qu'il est la vie par essence. Par la même idée, *ratio*, dans laquelle Dieu a tout disposé à l'avance, par laquelle il a tout créé, il conserve et maintient encore tout [7].

1. « Ex dictis igitur patet, pro quo supponat hoc nomen principium. Potest enim supponere pro Filio... Potest etiam supponere pro creatura, utpote pro principio temporis. » *II Sent., loc. cit.* — II, 37b. Cf. *Ioan.*, 8,25 : « Principium, qui et loquor vobis. »

2. « In Filio enim dicitur creasse... ut sic notetur non tantum causa efficiens, sed etiam exemplaris. » *II Sent., loc. cit.* — II, 36b. Au sujet de l'interprétation de l'*in principio* par *in Filio*, voir : R. P. Nicolas Assouad, *Polysema sunt sacra Biblia*, pars alt., p. 124, suiv., où l'on trouvera les principaux textes des scolastiques, — particulièrement ceux de saint Bonaventure.

3. « Nec est idem modus, ut creatura manat a Creatore secundum formas vel rationes expressivas, et secundum quod a mente divina emanant regulae ad conservationem ipsarum secundum directionem aeternarum. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 4. — V, 385a.

4. Voir p. 78.

5. « Tertio *exivit a Patre* sicut Verbum omnia conservans, quia est fontalissima vita... Omne, quod factum est, in mente Dei exemplatum est et habet conservari ab eo. » *In Ascens. Dom.*, sermo 1. — IX, 316b.

6. « Quia (Deus) est causa conservans, est dux gubernans. Praeest enim ad dirigendum omnes actus, secundum quod gubernabiles sunt ; non sicut artifex, qui domum dimittit, sed res conservat et dirigit. » *In Hexaëm., loc. cit.*

7. « De isto triplici exitu Verbi a Patre, scilicet per modum Verbi universa originantis et

Nous n'ajouterons pas les conclusions pratiques très élevées que le Docteur Séraphique tire des considérations qui précèdent ; ce n'est pas ici le lieu de le faire. Observons seulement que son cœur, aussi bien que son esprit, a profondément saisi les vérités que nous avons rapportées, pour ainsi dire, sous sa propre dictée. Le Verbe est vraiment pour lui la source de lumière, de vertu et de vie, et il est difficile, à qui le suit dans les pénétrantes analyses de l'exemplarité divine considérée sous cet aspect, de ne pas en ressentir comme lui-même la profonde vérité et l'harmonieuse unité.

Épilogue. — *Le Verbe reconduit tout au Père.* Nous aurions pu clore là nos réflexions sur le Fils de Dieu, Verbe exemplaire du Père. Mais s'il est vrai, comme le dit un disciple de saint Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, « que la perfection d'une nature se trouve bien plutôt dans le retour à Dieu que dans son origine de Dieu » [1], nous devrions nous reprocher de ne pas signaler, en terminant, le magnifique horizon qu'ouvre devant nos yeux saint Bonaventure lorsque, après avoir montré le triple aspect de l'émanation du Verbe, il nous insinue [2] ce qu'il appelle ailleurs la *réduction* ou *reconduction* au Père par le Fils [3]. Ces idées sont unies dans son esprit, ainsi que le montrent les lignes suivantes : « Le Verbe exprime donc le Père et les choses qui ont été faites par lui ; et, principalement, il nous a conduit à l'unité du Père [4] qui veut tout ramener à lui. A cause de cela il est appelé à bon droit l'arbre de vie, parce qu'il devient ainsi le moyen par lequel nous retournons à la fontaine de vie et y trouvons nous-mêmes la vie [5]. De même, en effet, qu'il y a un moyen de production des choses par Dieu, de même il y en a un de retour de ces mêmes choses vers Dieu [6]. Le Père est le principe premier de qui tout dérive et à qui tout est ramené par le Fils [7]. Par lui toute chose est ordonnée à la gloire du Père, et rien en ce monde n'est laissé sans direction [8]. Mais, remarquons-le, dans cette reconduction il n'y a pas de degré,

universa praeordinantis et conservantis, quia est lux fontalissima, vita fontalissima et virtus fontalissima, dicitur in Ioanne : *In principio erat Verbum*... Et eadem est ratio omnia praeordinans, omnia principians et omnia conservans. » *In Ascens. Dom.*, *loc. cit.* — IX, 316b.

1. « Naturae perfectio magis consistit in reditu, sive in regressu ad Deum, quam in egressu sive in exitu a Deo. » *Quaest. disp. selectae* (ed. Quarracchi), II, p. 178.

2. *Ibid.* — IX, 316b-317a.

3. Comme le remarque de Régnon (*Etudes sur la sainte Trinité*, II, p 568), cette médiation « personnelle » entre le Père et les créatures est une idée qui a sa racine dans la tradition tout à fait primitive, surtout la tradition grecque. Plus que tout autre Docteur du moyen âge, saint Bonaventure se rapproche sur ce point des anciens Pères.

4. Allusion à la parole de l'Evangile : « Ut sint unum sicut et nos. » Ioan., XVII, 11.

5. « Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem ; et secundum hoc est lignum vitae, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae. » *In Hexaëm.*, coll. I, n. 17. — V, 332a.

6. « Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum. » *De reduct. artium*, etc., n 23. — V, 325a.

7. « Pater... dicitur fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur. » *I Sent.*, d 31, p. II, dub. 7. — I, 552a.

8. « Factaque (saecula) gubernat (Pater in Filio) et ordinat ad gloriam suam... ut nihil in hoc mundo inordinatum relinquat. » *Lignum vitae*, n. 1. — VIII, 71a.

si on envisage la relation du Père au Fils, comme il y en a dans la comparaison des créatures au Fils ; il y a simplement une considération d'ordre et d'origine. Le Saint-Esprit lui-même, quoiqu'il procède du Fils, est, d'une certaine manière, reconduit par lui au Père, comme les êtres créés. Pour cette raison la *reductio* est appropriée au Fils [1].

Le Verbe divin a réalisé d'une manière étonnante sa qualité de moyen (*medium*) à notre égard lorsque, pour nous sauver, il s'est incarné. Là il a été, dans toute la force du terme, *interveniens medium* [2], et là il a manifesté la magnificence de sa perfection en mettant le terme et le couronnement à tout.

Laissons saint Bonaventure lui-même exposer cette haute idée, qui terminera dignement ce paragraphe. La figure sphérique, dit-il, est la figure la plus parfaite pour les corps du monde majeur aussi bien que pour ceux du monde mineur. Dans le monde majeur, les corps plus excellents que les autres ont une forme ronde ; il en est ainsi pour le ciel, le soleil, la lune. Dans le monde mineur, les membres les plus nobles, tels que la tête, le cœur et l'œil, ont également une forme ronde. Cependant cette figure ne s'est pas réalisée dans toute sa perfection ni ici-bas dans l'homme, ni dans l'univers en général. Pour qu'elle fût entièrement parfaite et accomplie, il a fallu que la ligne sur laquelle se trouve l'être incréé et les êtres créés sortis de lui s'infléchisse pour former une circonférence. Or dans la ligne de l'être, le premier, c'est Dieu ; l'homme, lui, représente la dernière de ses œuvres. Pour que la perfection fût mise à l'ensemble, il a fallu que Dieu se fît homme, et c'est ce qui est arrivé dans l'incarnation. Et ainsi le Christ est l'alpha et l'omega, le commencement et la fin, ou encore le premier et le dernier, comme l'homme lui-même est appelé [3].

Dans ce mystère la plus noble des puissances humaines, à savoir celle d'être uni à la nature divine, a reçu satisfaction ; l'œuvre de la création a reçu un digne achèvement, et tout a été unifié dans le seul Verbe [4].

1. « Et in hac reductione gradus est comparando creaturas ad Filium ; sed ultra comparando Filium ad Patrem non est gradus, sed ordo et origo... Ipse Spiritus sanctus, cum procedat a Filio, per Filium cum aliis ad Patrem reducitur ; et propterea Filio appropriatur reductio. » *I Sent., loc. cit.* — I, 552a.

2. *In Ascens. Dom.*, sermo 1. — IX. 317a. « Sicut (Pater) per Verbum omnia fecit, sic et per Verbum omnia refecit. » *III Sent.*, d. 1, q. 2, q. 3, ad 1. — III, 30a.

3. « Est etiam in hoc verbo perfectio magnificentiae consummantis et complentis omnia ; quia figura spherica attestatur perfectionem in corporibus maioris mundi et minoris. In maiori mundo maiora corpora habent figuram rotundam, ut caelum, sol et luna, etc. ; in minori, ut in homine, nobiliora membra figuram habent rotundam, ut caput, cor et oculus. Ista figura non est in universo completa. Ut autem perfectissima esset figura, universitatis linea curvata est in circulum ; primus enim simpliciter Deus, ultimus in operibus mundi homo. Cum ergo Deus factus est homo, *Dei perfecta sunt opera*. Ideo ipse Christus, Deus-homo vocatur alpha et omega, id est principium et finis, et ideo, quia audistis, quod finis omnium, homo, dicitur etiam primus et novissimus. » *In Nativ. Dom.*, sermo 11. — 109b.-110a. Cf. Matth. ab Aquasparta, *Quaest. disp. selectae*, II, p. 178 seq.

4. « Ut nobilissima omnium potentiarum receptivarum, quae erat in humana natura plantata, scilicet unibilitas cum divina in unitate personae, non esset otiosa, est in actum reducta ; per hoc autem, dum in actum reducitur, omnis creaturae perfectio ultimatur, et in illo uno tota unitas consummatur. » *Ibid.* — 110a.

DEUXIEME PARTIE

DE L'INFLUENCE EXEMPLAIRE DE DIEU

PRÉLIMINAIRES

OBJET DE CETTE PARTIE. — POSITION DE LA QUESTION. — THÉORIE BONAVENTURIENNE DE LA LUMIÈRE

En commençant notre travail, nous avons dit que la logique de notre sujet nous demandait de traiter d'abord de Dieu en tant qu'il est exemplaire de représentation et de production des choses. Notre première tâche a donc été de déterminer ce que sont ces représentations, ces formes intelligibles, ces *rationes aeternae* ; de montrer les qualités de pérennité, de vérité et de vie qu'elles tiennent de leur condition comme idées divines ; de les ramener, ensuite, comme vers leur centre, au Verbe divin. Nous avons noté [1], comme un des traits distinctifs de la théorie bonaventurienne des idées, qu'elle nous les présente non comme les prototypes figés et inertes, mais comme les productions infiniment riches et variées de la Vérité féconde qui est Dieu, comme des foyers rayonnants de lumière qui manifestent la science divine et sont destinés à porter ultérieurement leur éclat sur la vérité créée et temporelle pour lui communiquer quelque chose de leur éternité, de leur vérité et de leur vie.

Malgré ce que nous disons, cependant, nous pouvons considérer comme *statique*, à notre point de vue, l'exemplarisme que nous venons d'étudier, parce que nous n'avons considéré les idées que comme des réalités indépendantes de nous et comme parfaites en elles-mêmes. Par là nous distinguons plus nettement la partie que nous avons déjà traitée de celle que nous abordons en ce moment-ci. Celle-ci — sans nous faire quitter les hauteurs divines où nous sommes montés précédemment et sans nous faire perdre de vue le *fontale principium* d'où dérive toute perfection, l'exemplaire divin — est destinée principalement à nous montrer le rayonnement de la vérité et de la lumière divine, la communication de cette vérité à la créature en général, et spécialement son influence sur les intelligences créées.

Rien ne nous empêchait de faire abstraction, dans ce qui précède, du terme passif que suppose toute relation d'exemplarité ; ce qui veut dire que nous pouvions nous dispenser d'introduire dans le cercle de nos investigations la créature comme telle et l'envisager comme à part. Nous ne pourrions

1. Voir p. 92 suiv.

continuer maintenant à suivre cette méthode sans des difficultés considérables. C'est pourquoi nous avons jugé convenable, pour la clarté et la simplicité de l'ensemble, de réunir ici ce que nous avions à dire sur Dieu comme lumière exemplaire de l'intelligence et sur les conséquences de cette théorie relativement à la créature comme telle, spécialement dans son acte d'intelligence. D'ailleurs, seul l'exposé exact du processus de la connaissance dans les raisons éternelles peut nous fournir une appréciation exacte de l'étendue de l'influence divine.

Il apparaîtra plus que jamais que ce qui domine toute la théorie de l'exemplarisme selon saint Bonaventure est bien la notion de vérité. C'est elle qui, en Dieu, exprime les raisons éternelles ; c'est cette même vérité qui produit dans les êtres les imitations créées de ces formes intelligibles ; c'est elle encore qui règle dans ses actes notre puissance intellective et la conduit dans sa lumière à la pleine vérité et certitude. L'ultime raison de tout, qu'il s'agisse de l'être incréé ou des êtres créés, de vérité par essence ou de vérité participée, c'est la raison de connaissance. L'*être* la donne, mais d'une manière éloignée ; la *similitude* dans l'esprit la donne d'une manière prochaine ; mais c'est par l'intermédiaire de la vérité que cette connaissance nous arrive : la vérité ontologique en est la base, la vérité logique en est le moyen [1].

Nous disons cela afin de bien mettre en relief la pensée qui dominera les pages qui vont suivre ; c'est de montrer la vérité divine comme la source de la vérité créée, et en nous proposant ce but, nous croyons interpréter, comme elle doit l'être, la doctrine du Docteur Séraphique.

La plupart des auteurs qui abordent le problème que nous avons en vue ne l'envisagent que sous l'angle de la théorie de la connaissance, et non comme l'aspect le plus important de la théorie exemplaire de saint Bonaventure ; du moins, ce dernier côté semble presque complètement laissé dans l'ombre. On sait cependant que la théorie de la connaissance n'entre pas dans la synthèse scolastique comme une branche séparée du savoir philosophique [2], et que ce qui n'existe pas au moyen âge, c'est le problème *critique* au sens strictement kantien du mot [3]. Or c'est dans ce sens critique que la plupart des auteurs modernes — comme nous venons de le dire — considèrent la question lorsqu'ils nous parlent de la théorie de la connaissance des philosophes et théologiens du moyen âge [4].

1. Cf. *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a. Voir plus haut, p. 27, note 3.

2. « Die Erkenntnislehre als ein ausgebildeter Zweig der philosophischen Wissenschaft bildet keinen Bestandteil des scholastischen Systems. » Grabmann, *Die Erkenntnislehre des Kard. Matth. v. Aquasparta*, p. 29.

3. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 327, n. 1.

4. Les titres mêmes des livres publiés sur le point qui nous occupe indiquent déjà suffisamment où se trouve la préoccupation principale des historiens modernes qui donnent leur attention à ce problème ; et ainsi nous avons : *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, par Baumgartner (Baeumker's Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Bd. II, Heft 1). — *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, par Jos. Fischer (dans la même collection, Bd. X, Heft 1-2.). — *Die Erkenntnislehre des h. Bonaventura*, par Luyckx, O. P., (Bd. XXXII, Heft 3-4), etc., etc.

Une telle manière de faire est sans doute légitime ; il faut laisser à l'historien des idées la faculté d'aborder son sujet comme il lui plaît, quitte à nous avertir de sa position. Mais il nous semble que ce procédé a des inconvénients parce qu'il altère la perspective sous laquelle la grande majorité des auteurs du moyen âge s'occupent eux-mêmes de la connaissance, et qu'il peut, par conséquent, donner une image de leur doctrine qui ne satisfait pas en tous points la réalité. Expliquons-nous.

Pour établir une théorie de la connaissance humaine, je dois partir de l'introspection, de l'analyse du processus de la connaissance depuis la perception par les sens jusqu'à l'imagination et l'espèce intellectuelle, et surprendre en moi, par la réflexion, le mécanisme de mes facultés intellectuelles. De cette manière je peux, en suivant le concept intellectuel depuis sa naissance dans l'organe jusqu'à sa complète évolution dans l'esprit, déterminer les lois qui président aux actes de l'intelligence. Dès l'abord, une telle méthode exclut, volontairement ou involontairement, tout élément que ne peut pas atteindre et contrôler — au moins obscurément — mon propre esprit.

Les théologiens du moyen âge ont-ils ainsi abordé le problème de la connaissance humaine ? Non, avons-nous dit, en nous basant sur les autorités susnommées ; il est d'ailleurs facile de s'en convaincre soi-même en lisant les passages de leurs œuvres qui se rapportent à cette matière [1].

La remarque se vérifie d'une manière particulière pour les théologiens de l'École augustinienne dont saint Bonaventure est à bon droit regardé comme le plus illustre représentant. Pour eux, la manière dont nous connaissons ne peut être complètement et parfaitement justifiée si on ne suppose la mise en contact, avec l'esprit humain, d'un élément extra-humain, la source de tout savoir et de toute certitude, Dieu.

Or, cet élément divin joue un rôle primordial tant comme modèle de la connaissance que comme principe par lequel se maintient et s'achève notre faculté et notre acte de connaître. L'analyse psychologique n'a plus à intervenir ici que d'une façon limitée, c'est-à-dire pour ce qui concerne les opérations des sens et celles des puissances inférieures de l'âme ; pour le reste, elle cède la place aux principes spéculatifs — nous dirions à l'*a priori* — et spécialement à ce principe supérieur de l'exemplarisme : *principium perfectissimum necesse est agere secundum se* [2], Dieu, le premier principe, modèle les facultés et leur manière d'agir sur lui.

De plus, les théologiens dont nous venons de parler n'envisagent le plus souvent la théologie que comme moyen de perfection spirituelle : *ut boni fia-*

1. Nous ne voudrions pas qu'on se méprît ici sur notre pensée, comme si les théologiens du moyen âge, un saint Bonaventure, un saint Thomas, par exemple, eussent manqué de perspicacité et de psychologie comme on se plaît parfois à le dire. Il suffit, pour se convaincre du contraire et pour voir que ces maîtres ne le cédaient en rien à nos modernes investigateurs, de lire ce que saint Thomas dit dans la *Somme* sur le fonctionnement des facultés intellectuelles, ou ce que saint Bonaventure écrit, avec une pénétration singulière, au sujet de la connaissance sensible, dans le chapitre II de l'*Itinéraire*.

2. Cf. *Breviloq.*, p. II, c. 1. — V, 219b.

mus, comme le dit saint Bonaventure [1], et le premier et le plus nécessaire degré de cette perfection se trouve dans la reconnaissance de la suprématie divine et du peu de valeur de la créature que nous manifestera l'expérience et l'analyse de nos propres actes. Saint Bonaventure — se laissant largement inspirer par saint Augustin [2] — rappellera fréquemment cette vérité ; en lui, comme chez le Père de l'Eglise, se manifestera dans une pureté rare et dans son complet achèvement le penseur à tendance théocentrique [3].

Mais la conséquence de cette position sera de donner à l'élément divin une prépondérance considérable et une intervention définitive tellement grande que l'élément humain sera relégué au second plan, même là où l'on s'attendrait à le voir garder une autonomie relative [4]. L'exemplarisme commence sa spéculation par en haut et projette la lumière divine sur ce qui est inférieur à Dieu ; son premier souci est la synthèse et son premier but la recherche de l'unité ; ni la synthèse ne peut se faire ni l'unité être parfaite sans un principe centralisateur ramenant toute chose et toute opération à une origine commune, et donnant à Dieu une part aussi large que possible dans tout ce qui est et dans tout ce qui se fait.

L'autre position, celle dont nous avons parlé tout à l'heure et qui a pour but principal d'établir une théorie de la connaissance, part d'en bas, de la créature qu'elle observe, et fait tous ses efforts pour expliquer par les propres forces de celle-ci son être et ses actes, réduisant l'action divine, autant qu'elle peut l'être, à la création et au concours habituel. Ce serait, d'après la plupart des auteurs modernes, la tendance introduite par saint Thomas d'Aquin. Nous voulons encore réserver notre sentiment à ce sujet ; mais on aurait tort de croire — c'est la remarque que nous faisons dès maintenant — que saint Thomas ait soustrait la créature à l'influence divine autant qu'on semble avoir tendance à l'admettre.

Pour nous en tenir en ce moment à saint Bonaventure, son système de la connaissance — pour employer malgré tout le mot — est basé sur l'exemplarisme, et c'est également de ce point de vue que nous l'aborderons ici. Nous partirons avec lui d'en haut pour expliquer ce qui est inférieur par ce qui est supérieur.

Nous devons, dans ces préliminaires, toucher encore brièvement un autre point qui a trait plus directement au fond même de la doctrine et dont l'intelligence aidera à la parfaite interprétation du reste.

Pour exprimer l'idée centrale de la théorie exemplaire de saint Bonaventure, nous n'avons employé jusqu'ici que le mot *vérité*. Mais c'est *lumière* qu'il faudrait plutôt dire ; car, plus souvent encore que le premier, ce dernier

1. *I Sent.*, prooem., q. 3. — I, 12 seqq.

2. Cf. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, p. 62. — Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, chap. IV. : La vérité illuminatrice, p. 271 suiv. Nous aurons, d'ailleurs, à revenir sur cette dépendance.

3. Hessen, *op. cit.*, p. 62.

4. Relative, c'est-à-dire dans le sens de l'autre position que nous mentionnons, et pour laquelle l'être créé est toujours dépendant de son auteur, malgré la liberté plus grande qui lui est laissée.

terme reviendra dans les pages qui vont suivre. Pour le Docteur Séraphique, *vérité* et *lumière* s'appellent mutuellement : *Ipsa divina veritas est lux* [1] ; *lux animae veritas est* [2].

On serait loin de la pensée du saint Docteur si on voulait regarder ces expressions comme de simples mots à effet, destinés à voiler une pensée indécise qui userait du vocabulaire traditionnel sans lui appliquer aucune signification spéciale. Non, pour saint Bonaventure, le mot *lumière* a un sens bien déterminé, et chez lui, comme encore chez saint Augustin [3], les relations qui unissent les concepts de lumière, de vérité et de connaissance peuvent grandement éclairer — si elles sont comprises — la théorie de l'illumination intellectuelle, ainsi que nous aurons encore l'occasion de le voir [4].

Pour le moment, contentons-nous de donner quelques notions sur la théorie physique de la lumière telle que la professe saint Bonaventure [5].

La lumière créée, naturelle, est pour lui la plus parfaite des formes corporelles [6] ; plus que toute autre chose elle est forme [7] ; elle est une forme parfaite en elle-même [8]. Tous les autres corps en participent de quelque manière [9] ; elle leur donne leur première *information*, appelée information générale [10]. Elle possède la clarté, l'agilité, l'impassibilité, l'incorruptibilité [11] ; mais sa plus grande qualité c'est d'être essentiellement active [12]. Elle éclaire et illumine dès qu'elle est [13] ; exister et se répandre est pour elle la même chose ; et, quoiqu'elle soit une forme substantielle, elle semble cependant être active

1. *De Scientia Christi*, q. 3, concl. — V, 14a.
2. *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a.
3. Cf. Hessen, *op. cit.*, p. 65.
4. Voir *infra*, chap. v, § 1, vers la fin.
5. Cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 263 suiv. — Baeumker, *Witelo*, p. 357 suiv.
6. « Lux est nobilissima formarum corporalium. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, fund. 2. — II, 319a.
7. « Quod est vicinissimum nobilissimae formae (*scil.* animae), illud maxime participat rationem formae : ergo videtur, quod lux sit pura forma. » *Ibid.*, q. 1, fund. 3. — II, 317b.
8. « Videtur, quod (lux) sit pure forma. » *Loc. cit.* — *Ibid.*, fund. 2. — Il faut entendre ce *pure forma* dans un sens relatif. Il n'y a, en effet, de forme parfaitement pure que Dieu, parce que lui seul est entièrement en acte. La lumière n'existant que dans la créature qui est toujours matérielle de quelque façon, elle ne saurait se passer de la matière, mais elle exclue toute opacité et toute ténèbre. Cf. *ibid.*, q. 1, ad 4. — II, 318b.
9. « Lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium. » *Ibid.*, q. 2, concl. — II, 320b.
10. « Duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis — generalis per formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis... » *Ibid.*, d. 13, div. textus. — II, 310a.
11. « Et quia lux habet quatuor istas proprietates, sicut patet in radio, scilicet claritatem, quia illuminat; impassibilitatem, quia nihil ipsum corrumpit ; agilitatem, quia subito vadit ; penetrabilitatem, quia corpora diaphana sine eorum corruptione pertransit... » *IV Sent.*, d. 49, sect. I, a. 2, q. 1, concl. — IV, 1016a.
12. « Sed lux inter cetera corporalia est maxime activa. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, fund. 2. — II, 317b.
13. « Lux propter suam nobilitatem et actualitatem in eodem instanti incipit esse et lucere. » *III Sent.*, d. 18, a. 1, q. 1, fund. 4. — III, 380a.

immédiatement par elle-même [1], si bien qu'on peut la définir comme l'acte de la forme [2].

De plus, la lumière possède une vertu qui lui est propre, celle de distinguer les choses entre elles et de les faire connaître [3] ; par là on peut établir le rapport qui existe entre elle et la connaissance [4]. Et, enfin, elle donne la vie [5]. C'est principalement à cause de cette vertu et de cette force qui se trouvent en elle que la lumière est assimilée à ce que nous appelons la *lumière éternelle* [6]. Nous disons assimilée ; car entre la lumière créée et la lumière incréée il y a de grandes différences. Dans la lumière qui est Dieu, la forme est tout à fait pure de tout alliage de matérialité [7]; même en ce qui concerne ce que nous appelons la lumière créée spirituelle — la faculté de connaître — il n'y a pas de comparaison à faire entre elle et l'acte pur qu'est Dieu [8].

La lumière créée a en outre besoin de se multiplier, ne pouvant donner en une seule splendeur tout son éclat ; la lumière divine, au contraire, se reproduit parfaitement dans un seul acte, dans le Fils [9]. La lumière créée, enfin, est la forme commune de beaucoup de choses, tandis que Dieu, lui, ne pourrait être, à cause de son extrême simplicité, la forme d'autres êtres [10], et ainsi de suite.

Malgré tout, cependant, la comparaison entre la lumière créée et la lumière incréée est fondée, puisque, pour nous en tenir à l'effet principal de la lumière et à ce qui fait son caractère distinctif parmi les choses créées, c'est-à-dire celui d'éclairer et d'illuminer et d'être essentiellement active, Dieu aussi, comme la suite le montrera surabondamment, agit très efficacement sur les

1. « Una est (*scil.* in luce) ratio actualitatis et diffusionis. » *IV Sent.*, d. 18, p. II, dub. 3. — IV, 496a.

« Forma enim substantialis per se posse agere videtur. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, ad 6. — II, 322a.

2. « Quoniam igitur actus formae lux est. » *I Sent.*, d. 8, p. I, dub 10. — I, 164 b.

3. « Sed lumen habet rationem distinguendi et notificandi. » *III Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2, fund. 2. — III, 245a. « Lux habet in se naturam manifestandi. » *I Sent.*, d. 9, dub. 7. — I, 190b.

4. « Lux habet in se naturam manifestandi ; et ita respicit cognitionem. » *I Sent., loc. cit.*

5. « ...necesse est, in corpore esse dispositionem ad vitam, et haec est lucis abundantia et claritas. » *IV Sent.*, d. 49, p. II, sect. I, a. 2, q. 1, concl. — IV, 1016a. Cf. *II Sent.*, d. 17, a. 2, q 2, ad 1. — II, 423a.

6. « Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae..., et maxime in virtute et efficacia. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, fund 3. — II, 319a. « Lux habet in se rationem manifestandi ; et ita respicit cognitionem et appropriatur Filio. » *I Sent.*, d. 9, dub. 7. — I, 190b.

7. « Et quia Creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiae nec de tenebrositate ignorantiae. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4. — II, 318b. Cf. *ibid.*, n. 7, p. II, a. 1, q. 2, ad 3, 4. — II, 193b.

8. « Lux spiritualis est communis Creatori et creaturae secundum analogiam. » *Ibid.*, d. 13, *loc. cit.*

9. « ...non est simile, quia lux non perfecte se multiplicat in primo splendore : ideo in pluribus facit quod non potest in uno. » *I Sent.*, d. 7, a. unic., q. 2, ad 5. — I, 144b. Cf. *ibid.*, opp. 5. — I, 138a.

10. « Lux enim spiritualis, quae est Deus, cum sit simplicissima, non potest esse perfectio rerum diversarum naturarum. » *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, ad 6. — II, 412b.

Pour la lumière, forme commune de tous les corps, voir plus haut, page précédente.

intelligences, les éclaire et les illumine [1]. Il est tout-puissant, en effet, et rien ne l'empêche de produire non seulement une lumière matérielle, mais encore une lumière spirituelle que l'analogie rapproche de lui et dont il dote l'âme humaine [2]. De cette lumière spirituelle créée, cependant, nous parlerons plus longuement ci-après. Notons seulement que, d'après ce qui précède, nous pouvons distinguer trois sortes de lumières : d'abord la lumière corporelle et la lumière spirituelle ; celle-ci, à son tour, est ou incréée ou créée. Telles sont, dans leurs grandes lignes, les affirmations de saint Bonaventure au sujet de la lumière naturelle, et de ses relations de figure avec la lumière spirituelle.

Quelque courtes que soient les indications données ici, elles nous aideront à nous faire une image plus exacte de l'action illuminatrice de Dieu sur l'âme humaine. En nous révélant le sens matériel que saint Bonaventure attache aux mots de forme, illumination et manifestation, lorsqu'il parle de la lumière corporelle, et les rapports fondamentaux qu'on peut établir entre celle-ci et Dieu, elles nous feront entendre d'une manière plus concrète ce que ces mêmes termes signifient dans l'ordre où nous allons les employer, ou, plutôt, les voir employer par le Docteur Séraphique.

Il est à peine besoin de remarquer, par ailleurs, que ces notions données par le saint Docteur ne sont que le développement méthodique des spéculations de saint Augustin [3], d'Alexandre de Halès et Robert Grossetête [4].

1. Il est, sans doute, superflu de donner ici un texte spécial, la suite nous fournissant des preuves très abondantes de cette assertion.

2. « Cum autem (lux spiritualis, quae Deus est), sit omnipotentissima, potest producere et facere lucem creatam aliquo modo sibi conformem... Et sic intelligendum est in anima humana, quod ipsa habet lucem propriam. » *II Sent., loc. cit.*, ad 6. — II, 412b-413a.

3. Cf. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem h. Augustinus*, p. 68. — Le même auteur donne un rapide aperçu de la théorie de la lumière chez les philosophes platoniciens et néo-platoniciens auxquels saint Augustin a emprunté, en grande partie, les éléments de sa théorie. Cf. *op. cit.*, p. 65 suiv.

4. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, proleg. PP. EE., p. XXXIII-XXXIV ; L. Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*, Festgabe Hertling, Freiburg, 1913, p. 41-55.

Lire le très intéressant article du P. Hugon, O.P., sur *la lumière dans les œuvres de Dieu*, dans lequel l'auteur s'inspire de saint Thomas. (*Revue thomiste*, 1897, p. 469-480). Cf. aussi Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*, Festgabe Hertling, Freiburg, 1913, p. 14.

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA VÉRITÉ EN DIEU ET DANS LA CRÉATURE

§ 1. — *De la vérité en Dieu.*

Plusieurs fois déjà nous avons eu l'occasion de noter la transcendance absolue de la vérité divine. Nous avons considéré cette vérité surtout en tant qu'elle est la similitude expressive de tout le connaissable ou, pour parler avec saint Bonaventure, en tant qu'elle est *la lumière expressive dans la connaissance intellectuelle* [1], soit la *ratio discernendi* [2]. Nous croyons avoir suffisamment mis en relief, dans ce qui précède, la perfection exclusive de la vérité divine envisagée à ce point de vue : elle renferme en elle toute vérité créée et incréée ; elle est la raison suprême de toute intellection. Comme telle, elle est la première qualité de l'essence divine, puisque c'est par elle que celle-ci est connue [3].

Nous aurons dans la suite l'occasion de montrer d'une manière particulière que cette vérité est également pour l'intelligence créée raison de connaissance ultime. Rappelons simplement ici — pour donner un fondement aussi profond que possible à ce qui va suivre — ce que nous avons déjà insinué au sujet de la vérité considérée à un autre point de vue, à savoir que Dieu est la vérité subsistante par excellence. Si, en effet, *vérité* signifie raison de connaissance, elle signifie aussi *être* [4] ; et, de ce fait, tout être, du moment qu'il

1. « Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

2. « In comparatione ad intellectum dicitur veritas ratio discernendi. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151a.

Saint Bonaventure admet, d'une manière générale, une triple vérité : une vérité causale ou radicale, qui se trouve dans les choses considérées comme *êtres* ; une vérité formelle, qui est la vérité de l'intelligence ; une vérité de signe, qui se trouve dans la parole. Cf. *I Sent.*, d. 3, p. I, dub. 4. — I, 79b : *ibid.*, d. 46, a. 1, q. 4, per totum — I, 827 seqq. ; *II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 2, concl. — II, 735 ; *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 2, seqq. — V, 349ab.

3. « Veritas dicitur divinae essentiae proprietas,.. quia soli convenit et est ratio cognoscendi eam. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4. — I, 152a.

4. « Similiter veritas potest considerari in comparatione ad id in quo est ; et sic verum est id quod est. » *Ibid.*, d. 3, p. I, dub. 4. — I, 79b. « In comparatione ad subiectum veritatis dicitur veritas actus et potentiae indivisio. » *Ibid.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151a. « Veritas rerum est indivisio entis et esse. » *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 2. — V, 349a.

existe, est vrai [1]. Dieu étant l'être *simpliciter* — ipsum esse — la vérité divine l'emportera sur toute autre vérité, quelle qu'elle soit ; car il est impossible de découvrir en elle une imperfection quelconque [2]. Dieu, l'être parfaitement en acte, l'acte pur, est la vérité par essence. Celle-ci n'est donc pas, ni pour saint Bonaventure, ni pour aucun augustinien, un universel subsistant en lui-même, ainsi que le veut le P. Sertillanges [3]. Celui-ci, en effet, pense que les augustiniens du moyen âge donnaient à la vérité un sens absolu, indépendant de l'intellect pensant. Cependant il est clair que ces philosophes ne faisaient pas subsister la vérité en elle-même, en dehors de l'intelligence, mais ils concluaient de l'immutabilité et de la fixité de la vérité conçue par nous à l'existence d'une vérité éternelle, indépendante des contingences créées. Et cette vérité, c'est la Vérité par essence, Dieu, en qui se trouvent les formes idéales, immuables de toutes les choses créées, et le fondement de la vérité qu'elles participent [4].

Il n'est pas sans intérêt et importance de remarquer que, lorsque saint Bonaventure parle de la vérité divine et qu'il la considère soit comme propriété de l'être, soit comme propriété de l'intelligence, il aime à nous la présenter comme le centre fixe et immuable où ni possibilité, ni vanité, ni non-être ne peuvent se laisser supposer [5]. La vérité divine, comparée à la vérité de la créature, est avant tout stabilité ; c'est ce qui lui permettra, comme nous le verrons, de rester non seulement toujours vraie en elle-même mais de donner encore à la vérité participée par la créature une base inébranlable.

Par ailleurs, les deux aspects de la vérité — vérité logique ou vérité ontologique — sont tellement unis dans l'esprit de saint Bonaventure que l'une appelle l'autre, comme nécessairement, de sorte que l'intelligence humaine ne

1. « Uno modo veritas idem est quod rei entitas. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

Dans ce sens saint Augustin dit : « Verum mihi videtur esse id quod est. » *Soliloq.*, lib. II, c. 5, n. 8. — PL, XXXII, 889.

2. *S. Thomas d'Aquin*, I, p. 51-55.

3. C'est ce que ne semble pas avoir compris non plus Romeyer (*La doctrine de saint Thomas sur la vérité*, dans les *Archives de Philosophie*, III, cahier 2, p. 51, n. 2) ni Dunin-Borkowski (*Die « ewigen Wahrheiten » im System des hl Thomas v. Aquin*, *Stimmen der Zeit*, vol. 108 (1925), p. 31-32). A ce propos, Ch. Boyer remarque fort opportunément que « plusieurs se tiennent en défiance à l'égard de la philosophie augustinienne parce qu'ils la comprennent de cette façon. Ils croient que saint Augustin considère la divinité comme une proposition subsistante, ou comme un réceptacle de propositions ». Et l'auteur ajoute que déjà saint Bonaventure avait dû se défendre contre une interprétation de ce genre. (Voir *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23. etc. — V, 26 b). Cf. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 2, n. 2.

4. « In solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati. » *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1. concl. — I, 151b. « Ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia. » *Itin.*, c. 5, n. 3. — V, 308b.

5. « Et ideo hoc modo veritas est divini esse proprietas ; et sic accipit Magister et Augustinus et Hieronymus. Vocant enim verum esse, quod nihil habet de possibilitate, nihil habet de vanitate, nihil de non entitate. » *I Sent.*, *loc. cit.* Les textes du Maître des Sentences, de saint Augustin et de saint Jérôme se trouvent, pour le premier *hic*, c. 1. — I, 146a ; pour les deux Docteurs de l'Eglise, *ibid.* et *ad arg. aff.* — I, 150a.

Pour les relations *verum-falsum*, *verum-permixtum*, *verum-vanum* voir, *II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 2, concl. — II, 735a.

peut en aucune façon les séparer. Dieu, la souveraine vérité, est l'être même ; on ne peut pas imaginer un être plus vrai : il ne peut pas ne pas être, ni même ne peut-on imaginer qu'il n'existe pas [1].

Nous ne faisons que signaler ici ce point d'une importance extrême dans la philosophie du Docteur Séraphique et sa théorie de l'exemplarisme, et, avec cette remarque, nous terminons également ce que nous nous proposions de dire sur la vérité en Dieu, d'une manière générale ; nous n'avons voulu que fixer, dès le début, le principe fondamental sur lequel se base la communication que Dieu fait de sa vérité à la créature, à savoir qu'il est la *ratio intelligendi* de tout et la vérité par essence.

Une chose, cependant, que nous ne pouvons omettre de noter encore, c'est que, en Dieu, la vérité, propriété essentielle, est appropriée à la seconde personne, au Fils. Comme nous venons de le rappeler, en effet, la vérité peut être envisagée ou par rapport à ce en quoi elle se trouve, et dans ce sens est vrai ce qui est ; ou dans son rapport avec l'intelligence qu'elle meut. Dans ce dernier sens, la vérité, comme le dit saint Hilaire [2], est ce qui manifeste l'être. Mais puisque le Fils de Dieu procède comme *ratio declarandi*, raison de manifestation, la vérité lui est appropriée quant au second mode [3]. La même chose peut être dite à un autre point de vue. Le Fils de Dieu est encore vérité parce que la vérité, si on la rapporte à son principe, est la représentation et l'imitation de l'unité suprême et première [4]. Or, le Fils est l'imitation et la similitude parfaite du Père [5] ; il en est l'image [6] : autant de raisons pour dire qu'il est vérité et vérité par excellence. N'est-il pas d'ailleurs le livre de la sagesse, la lumière pleine des raisons vivantes et éternelles [7] ? Sa génération n'est-elle pas semblable à l'émission de la splendeur de la lumière, splendeur qui est ici coéternelle à la source lumineuse qui la produit [8] ?

1. « Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest : ergo non potest non esse nec cogitari non esse. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 2, concl. — I, 155a. Cf. *De myster. Trinit*, q. 1, a. 1, per totum — V, 45 seqq. ; *Itin.*, c. 5. — V, 308 seq. *In Hexaëm.*, coll. 5, nn. 28-33. — V, 358a-359b.

2. *De Trinit.*, lib. V, n. 3 seq. — PL, X, 131 seq.

3. « Similiter veritas potest considerari in comparatione ad id in quo est ; et sic verum est id quod est ; alio modo per comparationem ad intellectum, quem movet... Quantum ad secundum modum dicit Hilarius, quod « veritas est declarativum esse. » Et quoniam Filius procedit ut Verbum, cui appropriatur ratio declarandi, ideo ei appropriatur ratio exemplaris et per consequens ratio veritatis, quantum ad secundum modum veritatis. » *I Sent.*, d. 3, p. I, dub. 4. — I, 79b-80a. — Toutefois, remarque subtilement saint Bonaventure, à un certain point de vue *être lumière* peut aussi être approprié au Père, c'est-à-dire en tant que la lumière possède en elle la puissance de donner naissance à la splendeur : « Lux habet in se naturam manifestandi ; et ita respicit cognitionem et appropriatur Filio ; habet in se vim multiplicandi sive generandi splendorem ; et ita appropriatur Patri. » *Ibid.*, d. 9, dub. 7. — I, 190b.

4. « In comparatione ad principium dicitur veritas summae unitatis et primae repraesentatio sive imitatio. » *Ibid.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151a.

5. « Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

6. « (Attribuitur) veritas Filio, quia imago. » *De triplici via*, c. 3, § 7, n. 12. — VIII, 17a.

7. « Verbum increatum est sapientiae liber et lux in mente summi Artificis viventibus plena rationibus et aeternis. » *Lignum vitae*, fruct. 12, n. 46. — VIII, 84b-85a.

8. « ...similis est (generatio Filii) egressui splendoris a luce, in quo est coaevitas. » *I Sent.*, d. 9, dub. 7, — I, 190b.

Ce Fils ou ce moyen dans lequel le Père connaît toute chose, est donc vérité ; et il l'est tellement que — comme nous le verrons — aucune vérité ne peut être connue sans le secours de celle qu'il possède en lui [1].

§ 2. — *De la vérité dans la créature.*

Outre que la vérité, par elle-même, signifie *être* et *fondement de connaissance*, on peut cependant l'envisager aussi dans le rapport qui existe entre deux êtres, l'un étant considéré comme le modèle de l'autre [2]. Dans ce sens, saint Augustin dit, en parlant du Verbe, que la vérité est la similitude parfaite du principe [3].

Rien n'empêche la créature de posséder elle aussi cette vérité, et d'être dans son essence l'imitation et l'expression de la vérité divine [4]. Mais, du fait même que nous disons qu'elle est imitation, et imitation créée, nous insinuons que cette vérité ne peut être considérée comme tout à fait propre à la créature, mais doit être rattachée à Dieu, source, fin et modèle de tout.

Le vrai dans la créature signifie, en effet, relation à une cause exemplaire, comme le bien signifie relation à une cause finale. De même qu'une chose est bonne parce qu'elle est dans l'ordre voulu, de même une chose est vraie parce qu'elle exprime quelque chose ; et la raison d'expression, *ratio exprimendi*, est le propre de l'exemplaire. Si nous disons donc que tout est vérité par la vérité incréée, l'ablatif *veritate increata* désigne une cause formelle exemplaire. Aucune vérité créée n'est vraie par essence, mais simplement par participation [5]. Produite de rien, la créature est vaine ; et aucune chose vaine ne se soutient par elle-même ; de toute nécessité elle doit s'appuyer sur la vérité première [6].

Les choses ne sont vraiment vraies que lorsqu'elles sont dans l'univers

1. « Unde illud medium veritas est ;... nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem. » *In Hex.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

2. « Dicendum, quod veritas habet triplicem comparationem. Habet enim comparari... ad principium quod repraesentat... » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151a.

3. Cf. S. Augustin, *De Vera Religione*, c. 36, n. 66. — PL, XXXIV, 151-152.

4. « In comparatione ad principium dicitur veritas summae unitatis et primae repraesentatio sive imitatio... sic cum in creatura sit aliquo modo invenire... imitationem..., sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura. » *I Sent.*, *loc. cit.*

5. « Verum de sui impositione dicit comparationem ad causam exemplarem, sicut bonum ad causam finalem. Sicut enim dicitur bonum ratione ordinis, sic verum ratione expressionis ; et ratio exprimendi est ipsius exemplaris. Sicut igitur, cum dicitur de bonis creatis, quod sunt bona bonitate increata ; bonitas praedicat finem in ablativo, non formam, quia Dei bonitas nullius creati est forma ; similiter, cum dicitur, quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem exemplarem. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis. » *Ibid.*, ad 4. et 7. affirm. — I, 151b.

6. « Quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem ; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis. Et est simile : si quis poneret corpus ponderosum in aëre, quod est quasi vanum, non sustentaretur. » *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 639a.

Belle réplique de ce que dit Alexandre de Halès : « Claritas esse creaturae non potest esse sine claritate lucis aeternae quin semper irradiet et influat in ipsam. » *Summa theol.*, I, n. 46, p. 73a.

comme elles sont dans l'*ars* éternel. Là elles atteignent leur degré le plus parfait d'expression, parce que là elles se trouvent dans l'intelligence qui les cause. Or, de fait, aucune créature n'est égale à la raison éternelle qui l'exprime et la représente, de sorte que saint Augustin [1] a raison de dire que toute créature est mensonge. La vérité de la créature n'a sa pleine réalité que dans le Verbe [2].

Dans ces textes saint Bonaventure parle à la fois de la vérité qui est l'entité de la chose et de la vérité qui est raison de connaissance [3]. Il ne faudrait pas s'étonner de cette apparente confusion. Nous disons apparente; car, en réalité, l'auteur distingue parfaitement bien entre la vérité ontologique et la vérité qui est *ratio discernendi*. Mais le passage de l'une à l'autre de ces considérations se fait très facilement chez lui en vertu de cet axiome que le principe d'être est aussi le principe de connaître [4]. En conséquence, par une sorte de génération spéciale appelée expression, les choses donnent naissance à une similitude d'elles-mêmes [5] ; et ainsi leur essence est à considérer comme une raison de connaissance éloignée [6]. Mais le fondement s'en trouve en ce que ces mêmes choses sont vraies — d'une vérité participée — et, de ce fait, sont destinées à s'exprimer et sont capables de s'exprimer [7].

Toutefois, comme nous l'avons dit, cette expression est déficiente, parce que la vérité de la chose ne se trouve pas entièrement dans la créature. On peut se demander si une telle conception des choses ne va pas minimiser outre mesure l'être créé pour ne lui laisser qu'un fantôme de réalité. Il n'en est rien. Car il faut remarquer que, quoique cette vérité qui se trouve dans la créature ne soit qu'une participation de la vérité par essence, elle est cepen-

1. *De Vera Religione*, c. 36, n. 66. — PL, XXXIV, 151 : « At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari... ».

2. « Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat ; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum. Res autem adaequata non est sua adaequatio : ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio sit veritas ; et ibi est veritas creaturae. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 8. — V, 344b. Cf. *Dom. XXXI p. Pentec.*, sermo 1. — IX, 442a.

3. Voir le paragraphe précédent.

4. « Nam idem est principium essendi et cognoscendi. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b.

Avec cette restriction cependant, que l'être ne donne pas la connaissance parce qu'il est être, mais parce que cet être est capable d'engendrer une similitude intelligible. ainsi que nous le dirons immédiatement et que nous en avertit saint Bonaventure lui-même : « Principia essendi conferunt esse per se ipsa, sed cognitionem non conferunt per se, sed per suas similitudines. » *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2, ad 2. — I, 626b. V. p. 73, n. 3.

5. « Unde Deus dedit virtutem hanc cuilibet rei, ut gignat similitudinem suam et ex naturali fecunditate. » *In Hexaëm.*, coll. 11, n. 23. — V, 383b. — Cf. *Itin.*, c. 2, n. 7. — V, 301ab.

Dans le contexte il s'agit de la similitude intellectuelle ; nous disons cela pour que le lecteur ne se méprenne pas sur la signification de ce texte.

6. « Primo modo (*scil.* quatenus est idem ac rei entitas) veritas est ratio cognoscendi, sed remota. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

7. « Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4 et 7. affirm. — I, 151b.

dant une propriété réelle de la créature et, pour nous, la raison de connaissance de cette même créature [1]. Celle-ci n'est donc pas tout à fait vaine ; et c'est la raison pour laquelle il peut y avoir science véritable de la créature [2].

Ainsi le scepticisme aussi bien que l'illuminisne sont exclus ; nous marchons sur un terrain ferme, et quelle que soit l'infériorité des sciences de la nature, elles peuvent nous être utiles et nous pouvons en user pour notre propre utilité et pour connaître davantage la Vérité incréée qui les a fondées.

Nous avons déjà eu l'occasion de noter l'étroite parenté qui existe — dans l'amour de la vérité — entre l'esprit de saint Bonaventure et celui de saint Augustin. Un nouveau motif nous est offert ici de signaler la communauté de pensée qui unit à travers les siècles ces deux grandes intelligences, et de montrer leur accord non seulement dans la forme mais aussi dans le fond même de leurs doctrines [3].

Pour le Docteur d'Hippone comme pour le Docteur Séraphique *être* et *vérité* se rejoignent et s'identifient comme naturellement. « Augustin trouve la relation entre connaître et être aussi bien dans l'intelligence divine que dans l'intelligence humaine, avec cette différence d'ordre, cependant, que le connaître divin donne aux choses leur existence et que le connaître humain est conditionné par cette existence.... Augustin identifie pour ainsi dire l'un et l'autre : *Verum mihi videtur esse id quod est* [4]. Avec plus de précision il définit la vérité de l'objet connue comme ce qui lui donne son être vrai, c'est-à-dire permanent et intime : *Vera sunt omnia in quantum quaeque sunt, in tantum autem sunt, in quantum verae sunt* [5].

Cependant, remarquons-le, ce n'est pas seulement cette permanence de l'être qui est pour saint Augustin la note caractéristique de la vérité de la créature. Ce caractère, sans doute, entraîne tous les autres, comme on l'a dit [6] : « Dans saint Augustin, le mot immuable accompagne si fréquemment celui de vérité qu'il en est comme l'épithète de nature » [7] ; mais, comme le dit lui-même l'auteur que nous venons de citer, « la Vérité n'est pas Vérité

1. « Veritas creata est proprietas et ratio cognoscendi essentiam creatam. » *Ibid.*, ad 4. — I, 152b.

« Veritas creata, quamvis non possit movere sine veritate increata, nihilominus est motiva suo modo et alia veritas ab illa. » *Ibid.*, ad 3. — I, 151b.

2. « Sic omnis creatura vana, nec est ita vana, quin habeat veritatem et bonitatem ; et ideo scientia et doctrina de ipsa est vera. » *In Ecclesiasten*, prooem. q. 2. — VI, 7b.

3. Pour les diverses significations du mot *vérité* chez saint Augustin, cf. Ch. Boyer, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 2-4. L'auteur expose ainsi la quatrième signification de ce terme, celle qui nous intéresse particulièrement ici : « Dans la région des êtres finis, la vérité ne peut signifier que leur ressemblance avec la première réalité. C'est là en effet ce qui constitue leur degré de réalité. Cette ressemblance est lointaine ; c'est pourquoi le nom de vérité ne convient aux choses qu'avec d'infinies réserves. Mais cette ressemblance est réelle : c'est pourquoi les choses ont quelque vérité. » *Op. cit.*, p. 3.

4. *Soliloq.*, lib. II, c. 5, n. 8. — PL, XXXII, 889. — C'est nous-mêmes qui complétons la citation de cet endroit donné par Willmann.

5. *De immort. animae*, c. 12, n. 19. — PL, XXXII, 1031. — Même remarque que pour la note précédente. Cf. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II, p. 295.

6. Boyer, *op. cit.*, p. 96.

7. *Ibid.*

elle-même parce qu'elle est immuable. Elle est Vérité parce qu'elle est l'adéquation de l'idée et de l'être [1]. » C'est ce qu'exprime très nettement le Père de l'Église dans un endroit auquel saint Bonaventure fait allusion pour montrer que toute créature est mensonge [2]: « Celui, dit saint Augustin, qui a compris que la fausseté ou l'erreur consiste à croire que ce qui n'est pas, est, comprendra que la vérité, elle, dit ce qui est. Les corps matériels nous trompent en ce qu'ils n'imitent pas parfaitement cette chose une que nous savons par ailleurs qu'ils doivent imiter... [3]. » Saint Bonaventure, pour exprimer la même idée, dira dans son langage à lui que dans les créatures l'expression est mêlée d'obscurité [4]. Le manque de vérité dans l'être est suivi du manque de vérité dans l'imitation, et par conséquent dans l'expression [5].

Ainsi, sur toute la ligne et dans toutes ses conclusions, saint Bonaventure peut reconnaître comme étant héritée de son maître saint Augustin la conception qu'il se fait de la vérité répandue dans l'univers. Pour lui, comme pour ce dernier, « les êtres divers ont en commun d'être les images d'une même Vérité ; c'est toujours cette Vérité qu'ils expriment avec une Vérité décroissante ; c'est le même foyer lumineux qu'ils reflètent, mais avec un éclat de plus en plus pâli, de plus en plus diffusé à travers l'espace et le temps [6]. »

Saint Thomas, malgré sa tendance à affirmer plutôt l'être de la créature que sa vérité, n'a cependant pas, pour le fond de sa doctrine, un sentiment différent : *Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus ; sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem* [7].

§ 3. — *Ce qu'est pour saint Bonaventure la vérité de la créature.*

Malgré l'atténuation que saint Bonaventure apporte à l'expression de sa pensée au sujet du peu de vérité de la créature, il est remarquable de constater

1. Boyer, *op. cit.*, p. 98.
2. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 8. — V, 344b.
3. « Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est. At si corpora in tantum fallunt in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari... » *De Vera Religione*, c. 36, n. 66. — PL, XXXIV, 151.
4. « ...est ulterius in ea (creatura) expressio cum obscuritate. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151b.
5. Cf. *ibid.* — I, 151ab.
6. Boyer, *op. cit.*, p. 122-123. — Il est à regretter que cet auteur, dont l'ouvrage est d'un grand intérêt et d'une haute importance, n'ait pas cru devoir faire davantage allusion à la doctrine sur la vérité de celui qu'on a appelé le second Augustin (Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustinus*, p. 23). Saint Bonaventure, plus que tout autre parmi les scolastiques, témoigne de la considérable influence exercée par le génie d'Hippone sur la pensée chrétienne.
7. *Summa theolog.*, I, q. 16, a. 6, corp. — Cf. Matth. Baumgartner, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*. Baeumker's Beiträge, Supplementband, Münster, 1913, p. 214-260.

avec quelle insistance et quelle force il revient fréquemment sur la déficience de l'être créé.

Considérons, par exemple, ce passage qui résume à merveille ce que, par ailleurs, il dit au sujet de cette matière et qui nous montrera également par quel lien il rattache le manque de vérité dans la créature à sa condition d'être contingent.

La créature, dit-il, est sujette à la *possibilité* et la *vanité*, et la raison de l'un et de l'autre se trouve dans le fait qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est créature et a reçu son être d'un autre qui l'a produite, elle, qui auparavant n'existait pas, elle n'est pas son être et elle n'est pas acte pur, mais renferme une part de possibilité. A cause de cela elle est soumise au changement et à la variation ; elle manque de stabilité et requiert, pour subsister, la présence de celui qui lui a donné l'être. Son existence n'est pas plus ferme que l'existence du sceau imprimé dans l'eau et dont l'impression ne subsiste qu'autant que le sceau lui-même est présent.

Mais de plus, et comme suite encore de sa production de rien, la créature est sujette à la vanité. Or une chose vaine ne pourrait se soutenir par elle-même, pas plus qu'un corps pesant ne peut se maintenir dans l'air qui est comme vain. La créature, à cause de cette vanité, demande donc d'être soutenue par la présence de la vérité essentielle [1].

La même pensée et le même sentiment se devinent et se retrouvent dans l'opposition que saint Bonaventure montre entre la vérité et son contraire. Nous connaissons la division de la vérité en vérité ontologique, exemplaire et formelle ou logique [2]. Chacune de ces sortes de vérité s'oppose à la fausseté, à la permixtion ou impureté (sens physique) et à la vanité. La vérité qui exclut la fausseté suppose que la chose vraie possède la matière, la forme et l'acte que sa nature réclame [3] ; la vérité qui exclut la permixtion et l'impureté suppose la perfection absolue quant à l'acte, l'imitation et l'expression [4] ;

1. « Creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset ; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem ; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo — Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem ; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis. Et est simile : si quis poneret corpus ponderosum in aëre, quod est quasi vanum, non sustentaretur. » *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 639a.

2. Les textes principaux se trouvent : *I Sent.*, d. 3, p. I, dub. 7. — I, 79b ; *Ibid.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151a ; *II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 2, concl. — II, 725a ; *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

Voir plus haut, p. 163, n. 1 ; p. 165, n. 4 et 5.

3. Praeter generalem intentionem, qua verum dividitur contra falsum — secundum quam intentionem res vera dicitur, quae habet materiam et formam et actum sibi convenientem... ». *II Sent.*, *loc. cit.*

4. « Prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati ; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini ; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, concl. — I, 151b.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

la vérité, enfin, qui s'oppose à la vanité, exclut de l'être en question toute contingence et tout changement [1].

Il est évident, d'après cela, que les mots vanité, imperfection et instabilité, sont loin d'avoir, chez saint Bonaventure, lorsqu'il parle de manque de vérité dans la créature, un sens vague et indécis. Ils désignent toujours une imperfection de l'*être* en lui-même ou dans les conditions de son existence. Seulement, le Docteur Séraphique, s'attachant plutôt à la considération de la vérité de la créature qu'à celle de son être, ne peut aussi que nous rappeler plus fréquemment les obscurcissements de celle-ci plutôt que les imperfections de celui-là.

Cette pensée de l'instabilité de la créature et de sa vanité foncière pénètre très profondément la philosophie de saint Bonaventure. Nous disons la *philosophie*, non pas seulement la mystique. Et si nous y insistons quelque peu, ce n'est pas uniquement parce que cette conception du non-être et du manque de vérité de la créature explique encore davantage pourquoi la vérité intellectuelle élaborée par un principe mélangé d'être et de possibilité, de vérité et de vanité — quelle que soit par ailleurs sa noblesse — pourquoi cette vérité est toujours sujette à caution et appelle de toutes ses forces le secours de la Vérité première. *Omnis enim veritas praeter primam semper est in fluxu usque ad illam* [2]. Ce n'est pas le désenchantement qui dicte cette phrase, ni les faux principes d'une philosophie du πάντα ῥέει, car le penseur chrétien pose un terme à la mouvante instabilité des choses. Il constate en lui-même et dans les êtres qui l'entourent le changement et la variation ; mais il sait que, si ces rayons épars de vérité qui, un instant, frappent et réjouissent nos yeux, sont passagers et trompeurs, ils ont, cependant, un centre fixe et immuable qui donne à la pensée de l'homme un ferme appui et qui est la Vérité éternelle.

On ne saurait pourtant s'exagérer l'importance d'une telle conception de la vérité des choses créées pour l'interprétation générale de la tendance philosophique d'un auteur qui lui donne une place si importante.

Elle représente comme unique source d'être et de vérité le créateur ; les créatures ne sont que les reflets lointains de la vérité incréée, aussi bien dans leur être que dans leurs actes. L'esprit qui se pénètre de ce que contiennent et disent les textes qui précèdent et d'autres semblables que nous aurons l'occasion de citer, entre d'emblée dans la pensée d'un saint Bonaventure et d'un saint Augustin. Les êtres lui apparaîtront comme des formes intelligibles concrétisées dans la matière, donnant leur lumière à l'intelligence qui les contemple, l'informant et la rendant capable de recevoir quelque lumière de plus d'en-haut ; celle-ci lui rendra tout à fait compréhensibles ces formes dérivées de la vérité par essence.

1. « Altero modo (qua verum dividitur contra vanum) dicitur verum, quod est permanens et fixum. » *II Sent., loc. cit.*

Il ne serait pas sans intérêt, pour connaître l'esprit dans lequel saint Bonaventure traite cette question de la vérité créée, d'examiner également les arguments *pro* et *contra* de la question : *Utrum veritas sit proprietas divini esse, I Sent., loc. cit.* — I, 150ab.

2. *Dom. III advent.*, Sermo 14. — IX, 73a.

Fréquemment, saint Bonaventure rappelle le triple mode d'existence des choses : en leur genre propre, en l'esprit créé et en Dieu [1]. Comment mettre sur une même ligne ces trois ordres ou modes d'existence qui — tels quels — peuvent se distinguer au point de vue dignité, mais n'admettent cependant pas, si l'on veut être logique, une différence quant à l'être ou au mode d'être ? Car si l'existence en Dieu et l'existence dans l'esprit créé ne peuvent qu'être idéales — c'est-à-dire ne peuvent s'imaginer que comme similitudes, comme êtres de vérité — l'existence en leur propre genre ne doit donc affirmer également que leur seule expression de la vérité [2]. Sinon la comparaison ne serait plus exacte.

La formule s'explique facilement et se justifie si nous tenons compte du point de vue où se place saint Bonaventure aussi bien que saint Augustin : l'un et l'autre regardent davantage dans les êtres leurs relations mutuelles d'imitation et d'expression — deuxième manière d'envisager la vérité [3] — que leur réalité comme être absolu et être participé ; plutôt la cause formelle exemplaire et son terme, l'exemplarié, que la cause efficiente et ce qui lui correspond, l'effet.

On pourrait dire ici, en se servant de la formule même du Docteur Séraphique, que les choses nous apparaissent distinctes plutôt dans la comparaison d'elles entre elles que dans leur comparaison avec Dieu [4] ; et la raison en est que ce qui différencie le créature, c'est beaucoup plus l'être que la plus ou moins grande cognoscibilité [5] ; le fondement de celle-ci est, en Dieu, la vérité divine, et cette même vérité se montre et se reflète dans la vérité des objets créés [6].

On irait trop loin, évidemment, si, de cette conception que saint Bonaventure se fait des choses, on concluait qu'il confond Dieu et la créature comme expression d'une seule et même vérité. Plus haut, nous l'avons vu comparer bonté et vérité exemplaire et exclure toute participation *réelle* à la bonté et à la vérité divine parce qu'elle supposerait une participation à la subs-

1. *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, concl. — II, 312b ; *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b ; *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 15. — V, 332a ; *ibid.*, coll. 3, n. 8. — V, 344 b ; etc. Voir p. 19, n. 1.

2. Ne serait-ce pas cette prédilection pour la considération de la vérité dans les choses qui expliquerait dans son plein sens les *rationes seminales* dans la philosophie de saint Augustin ? C'est en tout cas ce que suggère le texte suivant : « Ut suis quaeque seminibus atque generibus nascantur, id rationes congruae faciunt, quae incommutabiliter vivunt in ipsa summa Dei sapientia, quam nulla spatia locorum capiunt, et cum ipsa sit incommutabilis, nihil eorum, quae vel commutabiliter sunt deserit, quia nihil eorum nisi per ipsam creatam est. » Augustin, *De Trinitate*, lib. III, c. 8, n. 15. — PL, XLII, 877. Cf. S. Bonav., *II Sent.*, d. 18, a. 1 q. 2, concl. — II, 436ab.

3. « Veritas habet triplicem comparationem. Habet enim comparari ad subiectum quod informat, ad principium quod repraesentat... » *I Sent*, d. 8, p. I, a. 1, concl. — I, 151a.

4. « Differentiae rerum accipiuntur secundum comparationem, quam habent ad se, non in relatione ad Deum, respectu cuius potius conveniunt. » *II Sent.*, d. 1, p. II, a. 3, q. 2, concl. — II, 50a.

5. « Est distantia secundum rationem entis, et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est maior distantia ; secundo modo non, quia utrumque est intelligibile, scilicet Deus et anima. » *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 1, ad 2. — I, 69 ab.

6. « Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis... » *Ibid.*, d. 8. p. I, a. 1, q. 1, ad 4. et 7. — I, 151b.

tance divine [1]. Il va aller plus loin encore, et illustrer le fameux *extra genus* [2] d'un exemple — c'est encore celui de la bonté — qui nous fait entendre d'une manière très précise jusqu'où va la participation aux perfections divines dans la créature. « Le souverain bien, dit-il, possède une plus grande simplicité que ne le laisserait supposer la signification commune que nous attachons au terme de bonté. Le souverain bien dépasse le bien créé d'une manière absolument hors de proportion, de sorte que, si nous appliquons le mot de bonté à un bien créé et au bien incréé, cela ne peut se faire qu'en vertu d'une certaine analogie qui existe entre les deux [3]. » La même chose doit être dite de la vérité intelligible ou de la lumière spirituelle [4] ; à plus forte raison donc aussi de la lumière expressive de la créature ou de la vérité qu'elle possède en vertu de son être, vérité qui est toujours participée [5].

Cette précision est importante sous la plume de saint Bonaventure ; elle nous dit d'une manière très claire ce qu'il entend par participation formelle exemplaire, qu'il s'agisse de bonté ou qu'il s'agisse de vérité, ces deux qualités ne différant pas essentiellement dans la créature [6].

Si maintenant on voulait aller plus loin et chercher quelque raison théorique à cette tendance de saint Bonaventure à tout unifier dans la vérité et à considérer l'être surtout en tant qu'il est expressif de cette vérité, on la trouverait peut-être dans la curieuse théorie de la lumière dont nous avons plus haut donné un rapide aperçu [7]. Lumière et être ont pour lui, comme pour ses contemporains, des relations déterminées, ainsi que le fait remarquer Baeumker. « Pour Bonaventure comme pour Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, dit cet auteur, l'être à ses divers degrés est une extension de la lumière ; l'existence est pour lui un *être lumière*. Mais, d'après la doctrine augustino-scolastique, l'être des créatures est un être participé — ce qu'il ne faut pas entendre, évidemment, dans le sens du panthéisme substantiel... Or, Dieu est la vraie lumière : comment alors saint Bonaventure pourrait-il se représenter l'être créé — spirituel aussi bien que corporel — sinon comme un rayonnement de la lumière divine ? Si saint Bonaventure n'exprime pas cette conclusion franchement, comme le font Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, ce ne peut être que le son panthéiste que rendent ces formules, la

1. Voir p. 165.

2. Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 2, a. 1, ad 4. — V, 72a.

3. « Summum bonum maioris simplicitatis est, quam sit ipsa communis intentio, quae significatur nomine boni... Summum bonum excedit omne creatum bonum excessu improportionali. Unde cum bonum dicitur de bono creato et increato, hoc non est nisi per quandam analogiam. » *Ibid.*

4. « Lux spiritualis est communis Creatori et creaturae secundum analogiam. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4. — II, 318b.

5. « Nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4. et 7. — I, 151b.

6 « Non differunt in ipsa creatura veritas et bonitas essentialiter. » *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 4. — II, 561b.

« ... quamvis unum et idem sit verum et bonum... » *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1, ad 5. — III, 593a.

7. Voir plus haut, p. 159 suiv.

possibilité prochaine d'un malentendu qui l'en aient retenu. Que cependant la pensée ne lui en soit pas étrangère, cela est montré par des phrases comme celle-ci, que Dieu est la vraie lumière, et que ce qui est plus proche de Dieu participe également davantage à la nature de la lumière » [1]. Et il faut remarquer, avec le même auteur, que cette participation à la lumière doit être considérée comme une multiplication de la lumière, et non pas seulement comme un rayonnement ou, ajouterions-nous, comme un reflet [2]. La chose nous semble clairement dite par saint Bonaventure lui-même lorsqu'il affirme que les êtres créés sont destinés à s'exprimer par l'expression de la lumière suprême [3].

La question que nous venons de toucher peut donner une idée de l'enchevêtrement des problèmes concernant les théories philosophiques et théologiques du moyen âge ; métaphysique et physique sont souvent intimement liées. En ce qui concerne particulièrement saint Bonaventure, on peut se rendre compte, par ce qui précède, de la difficulté qu'éprouve celui qui veut creuser la pensée du saint dans une certaine direction, d'exposer cette pensée dans toute son ampleur, de l'épuiser. La systématisation de cette doctrine est telle, que « la notion même de fragment en arrive à ne plus avoir aucun sens. On ne peut qu'apercevoir dans son entier l'économie générale de la doctrine ou n'en rien voir » [4].

Mais le rapprochement que nous venons de faire entre lumière et être nous semble fondé et peut expliquer le fréquent emploi que saint Bonaventure fait du mot lumière lorsqu'il parle de la vérité des choses. Les mêmes conditions assignées à celle-ci, qu'elle soit incréée ou créée, sont attribuées à la lumière essentielle, qui est lumière *secundum proprietatem vocabuli* [5] ou à la lumière participée. Celle-là est acte pur sans aucun mélange de matérialité ou de ténèbres intellectuelles [6], comme elle est aussi vérité souverainement expressive [7] ; celle-ci est forme des corps [8] ; et comme le degré de vérité d'une chose en mesure l'être [9], ainsi le plus

1. *Witelo*, p. 406-407. — L'auteur fait allusion, à la fin de la citation, à *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, obiec. 3. — II, 311b.

2. *Op. cit.*, p. 406. — Le mot qu'emploie Baeumker pour désigner cette multiplication est celui de *Selbstvervielfältigung*, qu'on traduirait en français (qu'on excuse la barbarie de l'expression !) *auto-multiplication*.

3. « Omnia..... nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1. ad 4 et 7. — I, 151b.

4. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 460. La réflexion de l'éminent historien pourrait aisément s'appliquer à maint autre théologien du moyen âge.

5. Cf. *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, ad 3. — II, 318.

6. « Quia Creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiae nec de tenebrositate ignorantiae. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4. — II, 318b.

7. « Similitudo vero expressionis (*scil.* in Deo) est summa, quia causatur ab intentione veritatis... » *I Sent.*, d. 35, a. unic, q. 1, ad 2. — I, 601b. Cf. *De Scientia Christi*, q. 2, concl. — V, 9a.

8. « Lux est forma substantialis corporum. » *II Sent.*, *loc. cit.*, q. 2, concl. — II, 320b. Comment, à un certain point de vue, la lumière est aussi forme accidentelle, cf. *ibid.* 321a.

9. Voir p. 166.

ou moins de participation à la lumière fonde l'entité des choses [1].

Une conclusion importante nous est insinuée par ces principes si nous transportons dans l'ordre intellectuel les termes être, vérité et lumière ; et cette conclusion, que développeront les chapitres qui vont suivre, nous dira que la lumière intellectuelle participée par la créature, lumière par analogie, ne se soutient pas par elle-même ; la vérité qu'elle donne est insuffisante ; et, de même que la vérité des objets est dépendante de la vérité créatrice, ainsi la vérité intellectuelle est tributaire de la vérité illuminatrice.

1. « Secundum cuius (lucis) maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium. » *II Sent., loc. cit.* — II, 320b.

CHAPITRE II

DIEU, LUMIÈRE DE L'ESPRIT

§ 1. — *Objet et importance de la question.*

Dieu est la vérité par essence parce qu'il est l'Être premier, et la vérité créée n'est qu'une participation à cette même Vérité suprême et sa manifestation visible. Tel a été le thème précédemment développé. En somme, nous n'avons considéré la vérité incréée et créée que du point de vue ontologique, c'est-à-dire, en tant que l'*être* de la créature exprime et signifie l'*être* de Dieu considéré comme être *vrai*. Nous n'avons mentionné qu'en passant la vérité logique, cette vérité qui est la lumière de l'esprit, qui est sa *ratio discernendi* et qui brille dans le jugement de l'intelligence.

En nous en tenant toujours à la considération de l'exemplarité divine, qui est l'objet propre de notre présente étude, nous devons constamment avoir devant les yeux ce principe, à savoir que Dieu est pour l'intelligence la *ratio intelligendi* suprême, la source créatrice de l'esprit, et le foyer illuminateur de toutes ses opérations. Plus qu'en tout autre de ses actes, Dieu manifeste en cela, pour saint Bonaventure, sa haute dignité exemplaire et sa puissante influence. L'acte créateur s'achève en une seule fois, et son terme est aussi bien l'être corporel que l'être spirituel ; l'acte illuminateur, au contraire, se continue sans interruption aussi longtemps qu'il y a des intelligences qui pensent, et il s'adresse principalement à ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans l'esprit, le *supremum*, l'*acies mentis*, comme le soleil illumine et éclaire en premier et en dernier lieu les plus hautes cimes des montagnes.

Il ne s'agit donc plus simplement de montrer que l'être spirituel aussi bien que l'être corporel sont le miroir de la vérité première ; il s'agit surtout de savoir de quelle manière Dieu intervient dans les actes de la créature spirituelle ; car saint Bonaventure affirme que l'esprit ne voit le vrai total que *dans* et *par* la vérité divine, que *dans* et *par* une lumière spéciale rayonnant de Dieu sur la cime de l'âme et lui faisant voir ce que ses forces naturelles ne sauraient lui faire saisir entièrement.

Que le Docteur Séraphique attache une importance extrême à cette doctrine, la suite le montrera. Aucune idée ne revient plus fréquemment dans ses œuvres que celle qui rappelle que toute lumière de l'esprit vient de Dieu, et

que, sans le Christ, moyen par excellence de toute science, il n'y a aucune science et certitude parfaite. La doctrine de l'illumination divine joue chez lui le rôle d'une sorte de thème conducteur [1] ; toute sa spéculation en est comme pénétrée [2]. C'est pour la démontrer qu'il a prononcé les conférences de l'*In Hexaëmeron*, car, comme il le dit lui-même, leur but est de montrer que dans le Christ se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la science, et qu'il est le moyen (*medium*) de tout le savoir [3]. A cette idée il consacre toute la 4e *quaestio* du *De Scientia Christi*, presque tout le chapitre III de l'Itinéraire, un sermon spécial : *Christus unus omnium magister*, sans parler du rappel très fréquent et accidentel de cette théorie dans ses ouvrages où domine la note personnelle.

Sa pensée semble n'avoir jamais varié à ce sujet. Elle repasse toujours par les mêmes lignes ; elle use souvent des mêmes expressions. Ayant pris, une fois pour toutes, sa formule chez saint Augustin, saint Bonaventure la garde inviolable, quel que soit le moment ou l'occasion qui la lui fassent employer. Son génie synthétique devait se plaire à cette centralisation de toute science dans le Christ ; son âme pieuse devait trouver son compte à voir que Dieu était l'unique source de la vérité. Sa psychologie aussi bien que son respect pour la tradition expliquent largement la prédilection et l'attachement qu'il avait voués à cette doctrine.

Mais nous avons de la difficulté à nous mettre dans la mentalité d'un augustinien aussi dévot que fut saint Bonaventure. Certains termes de certains systèmes ne donnent une impression nette qu'à l'esprit par ailleurs nourri et pénétré de la terminologie et de l'interprétation de ces systèmes. Aussi ne faut-il pas nous étonner s'il reste des points obscurs dans cette théorie de l'illumination exemplaire ; c'est déjà beaucoup que les meilleurs esprits qui s'occupent aujourd'hui des études philosophiques sur le moyen âge s'accordent à attribuer au Docteur Séraphique une orthodoxie parfaite et une claire vue de sa propre doctrine.

Cependant, il n'y a pas de domaine métaphysique où l'on ait apporté plus de mauvaise grâce à accepter la pensée de saint Bonaventure telle qu'elle se présente à nous, avec l'orientation mystique générale et les précisions de détail qui lui confèrent son originalité [4]. Faut-il en rendre responsable, dans une certaine mesure, le Docteur Séraphique lui-même ? Nous devons avouer que dans maints passages — secondaires, à vrai dire — le lecteur peut rester perplexe et peut se demander si l'écrivain se place au point de vue naturel ou surnaturel ; si la lumière ou la sagesse dont il s'agit sont la lumière naturelle ou la lumière surnaturelle, celle qui révèle par une illumination

1. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 373.

2. « Diese Lehre (vom *lumen mentis*, der Erkenntnis im Lichte Gottes) durchdringt Bonaventuras ganze Spekulation. » R. Guardini, *Die Lehre de hl. Bonaventura v. d. Erlösung*, p. 4.

3. « Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum. » *In Hexaëm.*, coll. I, n. 11. — V, 331a.

4. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 326, texte et note.

commune ou celle qui éclaire par une illustration au-dessus de la raison [1]. Sans doute, une étude plus profonde dissipe quelques-unes de ces difficultés ; il n'en reste pas moins qu'on ne peut s'aventurer qu'après, nous dirions, d'infinies précautions, dans l'explication des détails de cette théorie.

Nous disons des détails, car les lignes générales, les principes fondamentaux, sont fortement accentués, et ce serait faire preuve de peu de clairvoyance que de vouloir encore, après les études faites, taxer d'indécision la pensée de saint Bonaventure [2]. Seule une étude incomplète, basée sur quelques textes séparés, pourrait faire conclure à des propositions de ce genre.

En exposant nous-mêmes cette pensée, nous ne pouvons que nous tenir strictement à l'expression que saint Bonaventure lui-même lui donne ; ce sera le seul moyen de la faire juger objectivement. Cette théorie — comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer [3] — est complètement absente des théories actuelles sur la connaissance, et un observateur superficiel aurait vite fait de la croire une de ces productions semi-mystiques, sans portée et sans consistance, du néoplatonisme.

Ni saint Augustin ni le Docteur Séraphique n'ont eu — semble-t-il — l'intention de nous donner une théorie de la connaissance dans le sens strict du mot, mais plutôt celle de montrer le règne universel de la Vérité première et la dépendance de la vérité créée à l'égard de celle-là. En réalité, cependant, la théorie de l'illumination est un essai d'explication de la certitude ; car si, comme le dit Gilson, le problème critique dans le sens kantien n'existe pas au moyen âge, cependant, ainsi que l'auteur cité l'ajoute lui-même, « le problème de la connaissance y fut systématiquement approfondi » [4]. On pourra discuter sur la valeur de l'explication augustino-bonaventurienne ; mais il faut reconnaître à l'exposé qu'en a donné saint Bonaventure un caractère vraiment scientifique. « Rien n'empêche cependant une mystique symboliste de s'organiser en un système de thèses définies [5]. » Mystique ne contredit pas science.

C'est de cela qu'il faut se souvenir lorsqu'on veut se mettre en contact avec la pensée de saint Bonaventure en cette matière. Il se rend compte à lui-même de ses principes et de ses conclusions ; et c'est avec une certaine âpreté peu coutumière de son doux et humble génie qu'il défend contre d'autres esprits les droits de Dieu à gouverner par lui-même le *supremum mentis* [6].

1. Ainsi, pour donner quelques exemples : *De Donis Spiritus Sancti*, coll. 8, n. 12, seq. — V, 496 seq. ; *In Hexaëm.*, coll. 2. — V, 336 seq. ; *Dom. III. adventus*, sermo 14. — IX, 73a ; *Sermo de sancto Dominico.* — IX, 562 seq.

2. Ainsi il serait difficile de comprendre comment Lutz a pu écrire qu'on ne peut parler, chez saint Bonaventure, de théorie de la connaissance systématiquement formée (*Die Psychologie Bonaventuras*, p. 191), s'il veut dire par là que le saint ne s'est pas exactement rendu compte de sa propre pensée et n'a pu, en conséquence, lui donner l'expression convenable.

3. Voir p. 156.

4. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 327, n. 1.

5. Gilson, *op. cit.*, p. 326, n. 1.

6. Nous ne pouvons, évidemment, donner ici un exposé complet de la théorie de saint Bonaventure sur la connaissance, théorie dont la notion, au moins sommaire, est présupposée par notre travail. Cette question a été traitée consciencieusement par Luyckx, O. P.,

§ 2. — *De la lumière naturelle de l'intelligence.*

Le problème que nous nous proposons d'examiner a en réalité une double face : d'un côté — c'est le point de vue définitif auquel nous nous plaçons ici — nous devons considérer en Dieu sa qualité de lumière ou, si l'on veut, de vérité active. D'une manière plus précise, nous avons à déterminer la valeur de l'influence divine dans les actes de l'intelligence créée [1]. D'autre part, pour caractériser entièrement cette action, nous devons nous renseigner sur la façon dont cette influence divine est reçue dans l'esprit.

Ces deux aspects sont intimement unis ; préciser l'un, c'est préciser l'autre, et il est impossible de les considérer séparément. Il ne faut donc pas s'étonner de constater que saint Bonaventure ne prend guère soin de les séparer, et de nous voir nous-mêmes suivre ses traces.

Pour donner immédiatement une idée générale de la conception que se fait le Docteur Séraphique de l'illumination divine et de la manière dont il considère ce problème, nous voulons, dès le début, citer ici un texte qui résume admirablement toute la question. Le voici : « Parce que Dieu est docteur, il enseigne d'une manière infaillible et donne une telle certitude qu'il est impossible que les choses en soient autrement qu'elles ne paraissent. Comme l'enseignent, en effet, tous les maîtres, le Christ est le docteur intérieur et aucune vérité n'est vue si ce n'est par lui qui nous enseigne, non par des paroles, mais par des illustrations intérieures. Il est donc indispensable qu'il ait en lui les représentations très lumineuses des choses sans qu'elles lui viennent d'ailleurs. Il est

dans son livre *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* auquel nous renvoyons le lecteur qui voudrait en faire une étude plus approfondie. Voici du moins, d'après un autre historien spécialiste des études sur saint Bonaventure, les lignes générales de cette théorie. (Les chiffres renvoient aux pages de *La philosophie de saint Bonaventure* de Gilson).

1° Saint Bonaventure a toujours admis qu'il existe quatre facultés de l'âme et qu'il n'en existe pas d'autres : la végétative, la sensitive, l'intellect et la volonté (p. 362-363) ;

2° Notre connaissance des êtres corporels ne nous vient que par les sens (354) ;

3° Les principes par lesquels nous jugeons du monde sensible sont innés, en ce sens que nous possédons de naissance la lumière (*naturale iudicatorium*) qui nous permettra de les acquérir, mais acquis en ce sens qu'elle ne les contient pas en soi et les acquiert en même temps que les espèces sensibles (357, n. 2) ;

4° Dans l'ordre du pur intelligible (âme, Dieu...), il y a des espèces innées que l'intellect humain peut appréhender dès qu'il se tourne vers elles (360).

1. De fait, nous ne parlerons dans la suite que de l'intelligence humaine, comme d'ailleurs saint Bonaventure lui-même considère plutôt exclusivement ce point de vue. Mais il n'y a pas de doute que les principes que nous donnons s'appliquent également à l'intellect angélique, en exceptant le mode de connaissance des choses sensibles et certains autres détails.

Saint Bonaventure traite de la connaissance angélique : *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, per totum. — II, 117 seq. ; *ibid.*, a. 3, per totum. — II, 138 seq. — Les endroits qui concernent plus spécialement la connaissance des anges dans le Verbe sont entre autres : *I Sent*, d. 38, dub. 1. — I, 680ab; *II Sent.*, d. 2, dub. 2. — II, 290ab ; *III Sent*, d. 14, a. 2, q. 1, fund. 1. — III, 306b-307a ; *IV Sent.*, d. 46, dub. 9. — IV, 953b ; *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10 a ; etc.

Sur la connaissance des anges, en général, on peut consulter Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 244 suiv. ; Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Sachregister, au mot *Engel*, p. 295.

intimement présent à toute âme, et par les espèces très lumineuses qui se trouvent en lui il éclaire les espèces obscures de notre intelligence ; celles-ci recevant cette illustration — tout en gardant l'obscurité des phantasmes — l'intelligence devient apte à saisir la vérité. Car, si savoir est connaître qu'une chose ne peut être autrement qu'elle n'est, il est évident que celui-là seul peut faire savoir qui connaît la vérité et la possède en lui [1]. »

En lisant ces quelques lignes, on n'a pas de peine à vérifier ce que nous disions tout à l'heure, à savoir qu'il y a deux termes à considérer dans la théorie de l'illumination : Dieu, le soleil de l'intelligence, en haut; l'âme, qui reçoit son illumination, en bas, voyant dans cette lumière la vérité pleine et entière. Qu'on ne se méprenne pas, cependant : saint Bonaventure vient, en réalité, de nous parler du degré le plus élevé de l'illumination divine, action divine intermittente et passagère, n'entrant en jeu que lorsque l'âme fait acte de connaissance supérieure. Cette illumination — nommons-là : par les raisons éternelles — est précédée par deux autres lumières, ou, plutôt, les présuppose : la faculté naturelle de connaître que possède l'âme et que saint Bonaventure appelle habituellement *naturale iudicatorium* [2], et la lumière qui vient des sens par les espèces et les similitudes des choses extérieures [3]. De cette dernière nous n'avons pas à nous occuper plus spécialement ici.

Mais nous devons une grande attention à la lumière naturelle et à la lumière éternelle, appelée encore la lumière des raisons éternelles ou lumière divine, qui toutes deux concourent à l'acte de connaissance humaine, chacune *modo suo*.

Lorsqu'il se place à ce point de vue, saint Bonaventure a une manière particulière de parler de l'âme et de sa faculté de connaître. L'âme est un miroir, et la faculté est la lumière qui se réfléchit dans ce miroir. Toute substance intellectuelle, quelle qu'elle soit, peut, en effet, se réfléchir sur elle-même par une réflexion totale. Elle peut donc se comprendre elle-même, se connaître, s'aimer, former un jugement ; autrement dit, elle est comme un miroir qui réfléchit l'image de celui qui s'y contemple, prend plaisir à sa vue et se compare à son image. Ceci est aussi vrai de Dieu que de l'ange et de l'homme, mais de manière différente. En Dieu, le miroir et la lumière ne se

1. « Quia ipse (Deus) doctor est, docet infallibiliter et certificat sic, quod impossibile est, aliter se habere. Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec scitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando; et ideo necesse est, ut habeat clarissimas species apud se, neque tamen ab alio acceperit. Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas ; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere ; necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 5. — V, 585ab.

2. «.... quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium. » *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 903a.

3. « Species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu. » *Ibid.* Saint Bonaventure, dans un texte, fait mention de ces trois sortes de lumières ; « Ratio superior non solum habet iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum. » *II Sent.*, d. 24, p. II, a. 1, q. 1, concl. — II, 575a.

distinguent pas réellement, mais seulement selon la raison. Dans l'ange, ils se distinguent selon la raison et selon la nature, mais pas dans le temps, puisque l'ange ne peut pas connaître plus qu'il ne connaît, car son intelligence est pleine de formes. Mais dans l'homme, miroir et lumière se distinguent des trois manières sus-indiquées : par la raison, la nature et dans le temps ; l'homme ne connaît pas, en effet, d'un coup tout ce qu'il peut connaître. L'intellect humain a donc à la fois le pouvoir de percevoir et de juger ; il est à la fois intellect possible et intellect agent [1].

Nous pouvons, pour le moment, négliger la considération de l'âme miroir [2] ; c'est de la lumière qui brille sur ce miroir que nous devons ici nous occuper. Car dans ce miroir l'âme voit *quidquid est fulgoris et pulcritudinis*, à condition, toutefois, que ce miroir, c'est-à-dire l'âme elle-même, soit éclairée par la splendeur ; dans la nuit, le miroir ne peut donner aucune image [3].

La nature de l'esprit a été faite telle par Dieu que, étant soumis de par la volonté divine aux choses intelligibles, il voit ces mêmes choses, ainsi que le dit saint Augustin [4], dans une certaine lumière *sui generis*, incorporelle, comme l'œil charnel voit dans la lumière matérielle les objets qui nous entourent [5]. Saint Bonaventure, faisant allusion à ces paroles du Docteur de l'Église, fait remarquer qu'il faut prendre dans un sens large cette expression *lux sui generis*, et lui faire signifier non seulement la lumière spirituelle créée mais encore la lumière spirituelle incréée [6]. En affirmant que cette lumière est *sui generis*, saint Augustin veut dire uniquement qu'elle est spirituelle comme l'âme elle-même [7]. Elle est le complément et le perfectionnement de celle-ci [8].

1. « Omnis substantia intellectualis est sciens et rediens supra se reditione completa. Unde omnis substantia intellectualis intelligit se et diligit et iudicat. Unde habet rationem speculi et lucem super illud radiantem. Et hoc quidem verum est in Deo et tam in Angelo quam in homine ; sed differenter : quia in Deo idem sunt speculum et lux ipsa re, sed differunt ratione. In Angelo autem differunt ratione et natura, sed non tempore, quia non potest intelligere plus quam intelligit, quia « intelligentia plena est formis ». Sed in homine differunt et ratione et natura et tempore, quia homo non statim intelligit, cum potest intelligere. Sic ergo intellectus humanus habet rationem apprehendentis et iudicantis, intellectum possibilem et agentem.... » *De donis Spiritus sancti*, coll. 8, n. 20. — V, 498 b. — Cf. *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 16. — V, 386b.

2. Sur la théorie du *miroir spirituel*, cf. *II Sent*, d. 8, p. II, a. unic., q. 6, ad 5. — II, 234a ; *ibid.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. — II, 266a ; *ibid.*, a. 3, q. 1, ad 3. — II, 269b ; *De Scientia Christi*, q. 2, fund. 9. — V, 7b ; *Breviloq.*, prol. — V, 202a ; *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 25. — V, 358a ; *ibid.*, coll. 12, n. 16. — V, 386b ; etc.

3. « (Anima), sic rediens super se, fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulcritudinis.... Sed ad hoc.. . requiritur splendor, quia in nocte speculum nihil reddit. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 25. — V, 358a.

4. *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, n. 24. — PL. XLII, 1011.

5. Saint Bonaventure cite ce texte de saint Augustin dans le *Sermo de S. Dominico*. — IX, 564a.

6. « Large dicitur lux sui generis omnis lux incorporea, sive creata sive increata. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 4. — V, 24b.

7. « ... et vocat (Augustinus) illam lucem lucem increatam, quam dicit esse sui generis propter hoc quod est spiritualis sicut anima. » *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, ad 3. — II, 412b.

8. « Perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis. » *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, concl. — II, 569b.

Si nous voulons donner à cette lumière son vrai nom, nous l'appellerons la vérité, et nous dirons par là tout ce que cette lumière contient pour l'intelligence créée de clarté et d'évidence [1]. Elle est, en effet, tellement stable et persuasive, cette lumière de la vérité, qu'elle ne peut connaître aucune éclipse et brille sur l'âme avec une telle force que l'homme ne peut en aucune façon nier son existence ou même simplement penser qu'elle n'existe pas. Car s'il n'y a pas de vérité, il est vrai qu'il n'y a pas de vérité : il y a donc quelque chose de vrai ; et s'il y a quelque chose de vrai, il est vrai qu'il y a une vérité : si donc la vérité n'existe pas, il y a une vérité [2]. Ainsi la vérité brille sans pouvoir être obscurcie ; la nier, c'est l'affirmer [3].

Ce paradoxe saisissant — cartésien avant le temps — montre à quel point le philosophe et le théologien qui prononce ces paroles, est convaincu de l'existence de cette réalité qu'il appelle la vérité. Nous verrons bientôt sur quoi se fonde, pour lui, cette certitude fulgurante.

Pour l'instant, nous devons une certaine attention à l'argument scripturaire par lequel saint Bonaventure illustre d'ordinaire son affirmation de l'existence en nous de la lumière intellectuelle. C'est, on le devine, le texte bien connu du psaume quatrième : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. La manière dont le Docteur Séraphique interprète ce passage intéresse non seulement la question que nous étudions, mais fournit encore un exemple suggestif de sa méthode exégétique.

D'ordinaire, il fait signifier à ce *lumen signatum super nos* ce que plus haut [4] nous l'avons entendu nommer le *naturale iudicatorium* [5]. Ce *naturale iudicatorium* — qui a une relation étroite avec ce fait que l'âme est lumière [6] — est destinée à nous conduire aussi bien dans les opérations de l'intelligence spéculative que dans celle de l'intelligence pratique [7] ; il est donné à l'âme comme une faculté naturelle [8], comme le complément nécessaire de son être en tant qu'il est une substance intellectuelle [9] et l'image de Dieu [10]. Cette

1. « Intellectualis lux est veritas, quae est radians super intelligentiam sive humanam, sive angelicam. » *In Hexaëm*., coll. 5, n. 1. — V, 353ab.

2. « Lux animae veritas est ; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat : quia, si veritas non est, verum est veritatem non esse : ergo aliquid est verum ; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse : ergo si veritas non est, veritas est. » *In Hexaëm*., coll. 4, n. 1. — V, 349a.

3. « (Veritas) inexstinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse. » *Ibid*., 5, n. 1. — V, 353ab.

4. Voir p. 179.

5. « Insertum est enim homini naturale iudicatorium, per quod dirigitur ad videndum et eligendum ; Psalmus : « Signatum... » *Comment. in evang. Lucae*, c. 12, n. 84. — VII, 334b.

6. « (Substantia spiritualis) habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. » *In Hexaem*., coll. 12, n. 16.— V, 386b.

7. « Illud autem lumen sive naturale iudicatorium dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus » *II Sent*., d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 993a. Voir n. 112.

8. « ... aut quia (Veritas) a conditione imprimit (cognitionem), secundum illud : Signatum est... » *I Sent*., d. 17, p. I, a. unic., q. 4, concl. — I, 301b.

9. Voir p. 180, n. 8.

10. « ... ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet ima-

lumière est suffisante pour conduire l'homme dans les opérations qui lui sont naturelles [1].

Voilà ce que contient ce *signatum est lumen super nos*, si nous le prenons selon la signification habituelle que lui attribue saint Bonaventure. Mais le saint Docteur ne serait pas conséquent avec lui-même s'il ne trouvait également dans ces paroles de l'Esprit-Saint toute autre lumière ou action divine qui est capable d'atteindre l'âme. Il pose, en effet, en principe, après saint Anselme [2], que toute vérité, quelle qu'elle soit, peut être dite vérité de l'Écriture si elle ne contredit pas l'Écriture ; et cela à cause de la généralité et de la dignité de celle-ci [3]. Aussi le voyons-nous désigner par cette lumière imprimée sur la face de notre esprit, non seulement la lumière naturelle de celui-ci, sa faculté de connaître et de juger, mais encore la lumière incréée, la Vérité éternelle [4] qui supplée à l'indigence de la lumière naturelle [5]. Parfois ce *lumen* n'est autre chose que la substance intellectuelle elle-même [6], d'autrefois, il se confond avec la grâce sanctifiante [7], le caractère sacramentel ou les dons du Saint-Esprit [8] ; et, enfin, la lumière que Dieu imprime sur l'âme c'est la joie surnaturelle qu'il y répand [9].

Ce n'est donc pas une seule et même chose que le Docteur Séraphique entend dans le texte mentionné ; cependant le plus fréquemment c'est, comme nous l'avons dit, le *naturale iudicatorium*, la lumière naturelle, ou la faculté

go..., ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis. » *Itin.*, c. 3, n. 1. — V, 303ab.

1. « Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione... » *De mysterio Trinit.*, q. 1, a. 1, ad 1. 2. 3. — V, 50a. *Ibid.*, a. 2, concl. — V, 55b-56a. « Prima visio est intelligentiae per naturam inditae... » *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a. « Per primam (visionem) intelligitur, ad quid potest extendi nostra intelligentia de se... unde in psalmo : Signatum... » *Ibid.*, coll. 3, n. 25. — V, 347a.

2. « Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra Scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit, aut intra se non contineat... ; hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. » *De concordantia praescientiae et praedestinationis*, q. 3, c. 6. — PL, CLVIII, 528.

3. « Sicut dicit Anselmus : Omnis veritas sacrae Scripturae potest dici, quae sacrae Scripturae non contradicit, propter suam generalitatem et dignitatem. » *I Sent.*, d. 2, dub. 2. — I, 217a. — Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 1, a. 10.

4. « ... est (Verbum) aliis cognitionem praebens ; ideo dicitur lux hominum, quia homines illuminat et videre facit ; unde in Psalmo : Signatum... » *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 12. — VI, 249a. — Cf. *Itin*, c. 5, n. 1. — V, 308a.

5. « Et quantumcumque homo habeat naturale iudicatorium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt, nisi sit illustratio per divinam influentiam. » *De donis Spirit. Sancti*, coll. 8, n. 15. — V, 496b.

6. « Omnis substantia spiritualis lumen est ; unde in Psalmo : Signatum... » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 16. — V, 386b.

7. « Divina (qualitas morum) est per lumen gratiae et iustitiae ; Psalmus : Signatum... » *In Lucam.*, c. 20, n. 30. — VII, 511a.

8. « Unde potest esse, quod sit (character) quoddam lumen spirituale semi-plenum... ; et illud lumen dicitur signaculum animae vel signari in anima, secundum illud quod dicitur in Psalmo : Signatum est... ; signatum, inquam, per naturam, sed specialius per Sacramenta divina, specialissime per dona Spiritus sancti gratuita. » *IV Sent.*, d. 6, p. I, a. unic., q. 1, concl. — IV, 138b.

9. « Lumen laetitiae spiritualis ; Psalmus : Signatum est... » *Coll. in Ioan.*, coll. 1, n. 5. — VI, 536ab. — *Sermo de s. Dominico*, pars I. — IX, 563a et 564b.

de connaître, qu'il y reconnaît. En cela il est d'accord avec toute l'École [1].

Mais, nous l'avons dit, la vérité de l'esprit humain n'est pas vérité entièrement ; il est impossible que l'âme arrive à la connaissance parfaite de la vérité d'aucune chose sans le secours de la Lumière et de la Vérité éternelle [2]. Cette affirmation, fondamentale dans la théorie de la connaissance exemplaire augustino-bonaventurienne, sera mise en évidence dans le paragraphe suivant.

§ 3. — *Insuffisance de la lumière naturelle de l'intelligence. De l'illumination divine.*

Du premier et suprême exemplaire découle tout savoir. Nous avons déjà vu que saint Bonaventure consacre à l'établissement de cette thèse de nombreuses pages de ses œuvres ; en commentant, par exemple, et en exposant méthodiquement les conférences sur l'*In Hexaëmeron*, nous pourrions tracer un tableau très complet de cette théorie. Mais, outre que ce procédé serait quelque peu fastidieux pour le lecteur, il ne donnerait pas, à cause de l'uniformité des citations, une conception assez nette de l'ampleur que le problème prend chez le Docteur Séraphique. Nous préférons, en conséquence, proposer le sujet d'une manière plus synthétique en prenant nos citations un peu partout dans les différents écrits de l'auteur. Nous avons déjà cité quelques textes affirmant la nécessité absolue de la lumière divine pour le plein exercice de notre intelligence ; nous allons en donner d'autres qui achèveront la mise au point de la question.

D'abord une affirmation générale. La source de notre intelligence, de la lumière spirituelle qui se trouve en nous, ne peut être une créature ; cette source, c'est le créateur lui-même [3], de sorte que toute connaissance se fait en vertu d'une lumière incréée [4]. Cette lumière, c'est le Christ ; il est la Vérité présente à l'esprit, et dans cette vérité les anges aussi bien que les prophètes et les philosophes apprennent ce qu'ils possèdent et disent de vérité [5] ; lui seul, comme Verbe incréé, est à l'origine de toute illumination [6].

Après avoir situé ainsi la source de toute lumière et vérité, entendons saint Bonaventure nous en décrire le rayonnement et l'inépuisable richesse. Le

1. Cf., p. ex., S. Thomas, *De Veritate*, q. 16, a. 3, corp. — *Summa*, I, q. 84, a. 3, corp.
2. « Nec potest iste intellectus (humanus) sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis. » *De donis Spiritus Sancti*, coll. 8, n. 20. — V, 498b.
3. « Fons autem lucis spiritualis non reperitur in genere creaturae, sed est ipse Creator. » *II Sent.*, d. 24, p. II, a. 1, q. 1, ad 1. — II, 555b.
4. « Omnis cognitio spiritualis fit ratione lucis, et ratione lucis increatae. » *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 1, fund. 2. — I, 68b.
5. « Haec est ergo veritas sola mente perceptibilis, in qua addiscunt Angeli, Prophetae, philosophi vera, quae dicunt. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 14. — V, 332a.
6. « Est triplex Verbum : increatum, incarnatum et inspiratum ; increatum, secundum quod est apud Patrem.... Primo modo est origo illustrationum veritatis... » *In Feria V. in Coena Dom.*, sermo 1. — IX, 249a.

Christ — n'oublions pas que pour saint Bonaventure le Verbe est *medium cognoscendi* comme il est *medium essendi* [1] — le Christ est le rayon *superes sentiel* [2], étant une émanation pure de la gloire du Dieu tout-puissant [3] ; il est le soleil de l'intelligence, parce que l'œil de l'intelligence seul peut apercevoir sa lumière, car le rayon qui l'illumine, c'est l'esprit d'intelligence [4].

La comparaison qui, de préférence, est utilisée par saint Bonaventure pour illustrer cette vérité, est celle qui est empruntée au soleil. *Soleil* signifie, en effet, *celui qui seul luit* : *Solus lucens* [5]. Or, le Christ brille d'une manière tout à fait singulière, plus que toute autre lumière, lui qui est la lumière du monde et comme son œil. Il était, dit saint Jean, la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde, non seulement au point de vue de la connaissance surnaturelle, mais aussi — la chose est à noter — au point de vue naturel. A cause de cela saint Augustin [6] l'appelle le Maître par excellence, maître qui a sa chaire dans le ciel, tout en enseignant sur la terre les cœurs des hommes [7]. Étant la lumière de toutes les sciences, la lumière des lumières, il nous donne son illumination [8]. Celle-ci est tellement nécessaire à l'intelligence que, de même que pendant la nuit une grande multitude de chandelles ne peuvent, par leur lumière, nous montrer le soleil, alors qu'un seul de ses rayons le découvre immédiatement, ainsi les sciences ne peuvent nous montrer le vrai soleil par elles-mêmes ; mais il suffit d'un seul de ses rayons pour nous le révéler [9].

Ces textes, choisis à dessein un peu au hasard, montrent suffisamment quelle grande variété d'expression emprunte au génie du Docteur Séraphique l'idée qui lui est chère entre toutes de la transcendance de la lumière et de la vérité divines.

Une considération plus attentive de quelques autres passages de ses écrits

1. « Nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem (*scil.* Christum). Nam idem est principium essendi et cognoscendi ». *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13. — V, 331b. — Relativement à cette dernière phrase, voir p. 73, n. 3.

2. Langage emprunté au Pseudo-Denys. Cf. *Itin.*, c. 7, n. 5. — V, 313a.

3. « ... per illum qui est superessentialis radius, Christus Jesus... Est enim emanatio quaedam claritatis virtutis omnipotentis Dei sincera. » *Lignum vitae*, fruct. 12 (n. 47). — VIII, 85a. Les derniers mots de ce texte contiennent une allusion à *Sap.*, c. 7, v. 25.

4. « Sol autem intelligentiae dicitur (Christus), quia solo oculo intelligentiae lux eius apprehenditur, quia per eius radium, scilicet per spiritum intellectus, intelligentia illuminatur ». *In Sapientiam*, c. 5. — VI, 139b.

5. Etymologie donnée par saint Isidore : « Sol appellatus, eo quod solus appareat, obscuratis fulgore suo cunctis sideribus. » *Etymolog*, lib. III, c. 71, n. 1. — PL, LXXXII, 178.

6. *In Iam epist. Ioan.*, tr. 3, n. 13. — PL, XXXV, 2004 seq.

7. « Christus autem dicitur sol, quia sol dicitur quasi solus lucens ; Christus autem singulariter lucet, id est prae omnibus aliis tanquam lux mundi et oculus ; Ioannis primo : « Erat lux erat, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », etiam illuminatione cognitionis naturalis. « Ipse enim est magister, qui cathedram habens in caelis, corda hominum docet in terris », ut dicit Augustinus. » *In Sapientiam*, c. 5. — VI, 139ab.

8. « ... ipse (Dominus Jesus) in quantum lux omnium scientiarum et luminum nos illuminet,... in quantum Verbum universarum rationum viventium nos irradiet et erudiat. » *Dom. II advent.*, sermo 5. — IX, 51b.

9. « Sicut de nocte candelae multae accensae non possunt tibi ostendere solem, sed unus radius solis tibi ostendit eum ; sic nec istae scientiae ostendunt tibi verum Solem ; sed una irradiatio et illustratio ipsius. » *De sancta Agnete*, sermo 2. — IX, 509b.

nous découvrira un aspect nouveau et nullement négligeable du problème. La lumière divine et première — suivant une expression que nous avons déjà rencontrée — est comme un miroir poli dans lequel l'âme se voit elle-même et toute autre chose [1]. Mais l'âme ne peut rien connaître sans espèces intelligibles ; ces représentations intellectuelles, moyen de sa connaissance, lui viendraient-elles donc, au moins en partie, pour réserver le fond de la question, par l'intermédiaire de la lumière divine, de Dieu lui-même ?

Entendons plutôt saint Bonaventure. « A la gloire parfaite du règne du Christ, dit-il, est requise non seulement la première puissance, mais aussi une sagesse resplendissante, afin que les gouvernails du règne ne soient pas disposés suivant le vouloir indéterminé de la volonté créée, mais suivant les clartés des lois éternelles qui émanent, d'une manière infaillible, de la lumière de la sagesse. Cette sagesse, elle est écrite d'une manière éminente dans le Christ Jésus comme dans le livre de vie en qui Dieu le Père a déposé tous les trésors de la sagesse et de la science. De là vient que le Fils unique de Dieu est le livre de la sagesse, la lumière existant dans l'intelligence de l'artiste suprême ; il est comme un miroir très beau qui contient toutes les similitudes des choses, un livre en qui sont écrits tous les mystères de la Divinité [2]. »

Nous savons ce que sont ces lois éternelles, ces similitudes, ces espèces et ces lumières ; et s'il y avait encore un doute, saint Bonaventure le dissiperait bientôt. « Que Dieu soit la lumière qui donne l'illumination à l'intelligence, nous le savons, par ce que dit l'Écriture, que la sagesse est plus belle que le soleil et que l'arrangement harmonieux des étoiles ; elle l'emporte sur la lumière elle-même si on veut les comparer. Mais pourquoi est-elle plus belle que le soleil ? Parce que celui-ci, malgré le pouvoir qu'il a de faire rayonner la lumière en dehors de lui, n'a cependant pas en lui les espèces intelligibles des choses. L'exemplaire divin l'emporte donc sur lui, car avec la lumière, il possède ces représentations intelligibles et très lumineuses [3]. » Mais ces espèces intelligibles qui ne sont autre chose que les similitudes

1. « Ipsa enim prima lux est sicut speculum tersum, in quo anima rationalis videt et cognoscit se et alia a se. » *Dom III advent.*, sermo 14. — IX, 73a. Voir plus haut, p. 179 ss.

2. « Ad gloriam regni perfectam non solum requiritur potestas excellens, verum etiam sapientia fulgens, ut non secundum indeterminate voluntatis arbitrium disponantur gubernacula regni, sed secundum fulgores aeternarum legum a luce sapientiae indecepte manantium. Et haec quidem sapientia scripta est in Christo Jesu tanquam in libro vitae, in quo omnes thesauros sapientiae et scientiae recondidit Deus Pater ; ac per hoc Unigenitus Dei ut Verbum increatum est sapientiae liber et lux in mente summi Artificis viventibus plena rationibus et aeternis, ut Verbum inspiratum in intellectibus angelicis atque beatis, ut Verbum incarnatum in mentibus rationalibus carni unitis ; ut sic multiformis sapientia Dei ex ipso et in ipso per totum regnum refulgeat tanquam a speculo decoris omnium specierum et luminum contentivo et tanquam in libro, in quo secundum profunda Dei mysteria omnia conscribuntur. » *Lignum vitae*, fructus 12 (n. 46). — VIII, 84b-85a.

3. « Loquitur autem Scriptura de ipso (Deo), ut est exemplar... quia est lux illustrans ; in Sapientia : *Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum luci comparata invenitur prior* ; quia, licet sol habeat rationem radiandi, non tamen species in se descriptas habet ; et ideo illud exemplar est pulcrius, quia cum hoc, quod lucem habeat, etiam species claras habet. » *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 7 et 8. — V, 385b. — Cf. *ibid*, coll. 6, n. 7. — V, 361b-362a

et les raisons exemplaires des êtres créés, le Verbe qui les contient toutes les fait rayonner sur nous [1] ; de sorte que non seulement Dieu connaît par ces similitudes, mais encore ceux qui les regardent en lui [2] ; ils y trouvent ce que ne peut donner la vérité créée, à savoir la certitude entière et parfaite [3].

Le mot est tombé. Dieu est la lumière de notre esprit, non seulement parce qu'il nous donne la faculté de connaître et parce qu'il a allumé dans notre esprit le flambeau de la raison ; il l'est encore d'une manière beaucoup plus éminente parce que les similitudes dans lesquelles il voit et connaît les choses sont également le motif de notre connaissance à nous, êtres créés. A juste titre, il est appelé notre *ratio intelligendi* ; et c'est précisément en tant qu'il est cette *ratio intelligendi* qu'il entre en notre âme comme le soleil qui l'éclaire [4].

Cette affirmation très importante est illustrée de manière très différente par saint Bonaventure ; en général, il y joint quelque réflexion qui montre l'absolue certitude qui résulte du contact de notre esprit avec les règles éternelles et la raison qui fonde cette certitude, à savoir l'immutabilité de la vérité qui se trouve en elles. « Ainsi, dit-il par exemple, nous voyons que la sagesse apparaît immuable dans les règles des lois divines qui lient notre esprit. Ces règles sont, en effet, les principes par lesquels l'esprit connaît et juge ce qui ne peut être autrement que cela n'est, comme, par exemple, que le premier principe est à révérer par-dessus tout ; qu'il faut croire et donner son assentiment à celui qui est la vérité souveraine ; que le souverain bien doit être désiré et aimé plus que toute autre chose. Ces règles sont tellement certaines qu'il ne peut en être autrement ; elles sont infaillibles, indubitables ; on n'en juge pas ; tout au contraire, tout jugement se fait par elles et d'après elles. Elles sont tellement certaines que personne ne peut les contredire, à moins qu'on ne veuille aller contre sa raison [5]. »

Ne pas admettre cette doctrine, c'est tomber dans le fatalisme qui nie que

1. « ... (Verbum) est aliis cognitionem praebens ; ideo dicitur lux hominum, quia homines illuminat et videre facit ». *Comment. in Ioan.*, c. 1, n. 12. — VI, 249a. « In quantum Verbum universarum rationum viventium nos irradiet et erudiat ». *Dom. II. adventus*, sermo 5. — IX, 51b.

2. « Deus... habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit, in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum. » *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. — I, 601a.

3. « Hae autem similitudines sive rationes aeternae sunt, a quibus manat omnis certitudo cognitiones creatae. » *De Scientia Christi*, q. 7, epilog. — V, 42b.

4. « Ratio autem intelligendi est (Deus), quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae... Secundum quod est ratio intelligendi, intrat in animam ut sol intelligentiae. » *De donis Spiritus sancti*, coll. 8, n. 15. — V, 497ab. Cfr. *Itin.*, c. 2, n. 9. — V, 302a.

5. « Haec igitur (sapientia) apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum ; quod summo vero summe credendum et assentiendum ; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum... et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt. Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis. » *In Hexaëm*, coll. 2, n. 9, 10. — V, 338a.

Dieu seul préside à l'âme, et attribuer aux constellations une influence nécessaire sur la destinée des hommes ; de plus, cela supposerait encore que Dieu soit l'auteur du mal [1]. Il faut donc dire que le Christ est le maître par excellence parce qu'il est le premier principe et la source de toute science humaine. Il n'y a qu'un seul soleil qui émet d'innombrables rayons ; il n'y a aussi qu'un seul maître par l'intelligence duquel adviennent toutes les sciences [2].

Il nous est facile d'apercevoir les conséquences auxquelles peut mener une telle conception des choses, et de comprendre que ces paroles de saint Bonaventure et d'autres semblables aient pu être accueillies avec hésitation et réserve par certains de ses lecteurs. Nous espérons, dans la suite, leur donner leur véritable portée. Notons simplement encore, en terminant, que saint Bonaventure n'assigne aucune limite à cette influence de la lumière d'en-haut : elle s'étend aussi bien aux connaissances naturelles qu'aux connaissances surnaturelles [3]. Dans cette lumière, les anges apprennent aussi bien que les prophètes et les philosophes [4]. Toutefois, les choses qui ne dépassent pas l'ordre naturel sont connues dans les raisons éternelles par les forces natives de l'esprit ; tandis que ce qui est surnaturel requiert, pour être connu, une révélation pareillement surnaturelle [5].

1. « Error contra rationem intelligendi (*scil.* quod Deus non sit ratio intelligendi) est de necessitate fatali... sicut de constellationibus : si homo sit natus in tali constellatione, de necessitate erit latro, vel malus, vel bonus... Sequitur etiam, quod Deus sit origo omnium malorum. » *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 16, 18. — V, 497b-498a.

2. « Merito igitur soli Christo et non alii attribuenda est auctoritas officii, ut singulariter unus Magister dicatur, eo quod ipse est fontale principium et origo cuiuslibet scientiae humanae. Unde sicut unus est sol, tamen multos radios emittit ; sic ab uno Magistro, Christo, sole spirituali, multiformes et diversae scientiae procedunt. » *Dom. XXII. p. Pentec.*, sermo 1. — IX, 442a.

3. « ... lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Illuminat autem dupliciter, scilicet per lumen inditum et per lumen infusum. » *De myst. Trinit.*, q. 1, a. 2, concl. — V, 55b. — *Sermones selecti*, sermo 4, n. 6. — V, 568b. — Cf. *infra* où il s'agit des diverses manières de connaître dans les raisons éternelles.

4. « Haec est ergo veritas sola mente perceptibilis, in qua addiscunt Angeli, Prophetae, philosophi vera quae dicunt. » *In Hexaëm.*, coll. 1, n. 13, 14. — V, 331b. — Cf. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 47.

5. « In rationibus aeternis naturalia cognoscuntur naturali iudicatorio rationis, supernaturalia vero et futura non nisi dono revelationis supernae. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 21. — V, 26a.

CHAPITRE III

DES CONDITIONS DE L'ILLUMINATION DIVINE

§ 1. — *L'illumination divine est immédiate.*

Un point très important à noter dans la théorie de l'illumination divine par les raisons éternelles, c'est que cette illumination vient immédiatement de Dieu et non par l'intermédiaire d'une Intelligence séparée. Cette affirmation trouvera son plein sens lorsque nous aurons à parler du mode de connaissance dans les raisons éternelles ; mais nous devons dès maintenant en dire quelques mots.

Nous n'avons pas à nous occuper plus spécialement ici de la théorie de certains philosophes néo-platoniciens et arabes qui prétendaient que seule la première Intelligence avait été produite par Dieu ; que celle-ci, ensuite, avait produit la seconde, et ainsi de suite jusqu'à la dixième (l'intellect agent) dont le rôle était d'illuminer les Intelligences inférieures [1].

Saint Bonaventure ne refuse pas aux anges [2] un certain rôle dans l'illumination en tant qu'ils peuvent agir sur nos puissances inférieures ; mais il affirme avec énergie — contre son maître Jean de la Rochelle [3] et Robert Grossesteste [4] — le *nihil cadit medium inter mentem et Deum* de saint Augustin. [5]. Il est impossible, en effet, que les règles éternelles aient leur fondement dans une intelligence créée qui éclairerait l'esprit. Car, comme ces règles, s'offrant à l'intelligence de tous, ne connaissent aucune limite à leur action, *sunt incoarctabiles*, il s'ensuivrait que la lumière créée serait infinie et acte pur ; ce qui, évidemment, ne peut

1. Cf. *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 2. — II, 28 seqq. ; *In Hex.*, coll. 2, n. 10. — V, 337-338. Hamel, O. F. M., *La filosofia di Alfarabi*, dans la *Rivista neoscolastica difilos.*, janv.-fév. 1928, p. 73-74. Cette théorie avait été adoptée de quelque manière — mais christianisée — par le Pseudo-Denys, *De Cael. Hier.*, c. 3. — PG, III, 165 ; PL, CXXII, 1044 seqq.

2. Saint Bonaventure admet l'identification des Intelligences des philosophes arabes avec les anges de la religion chrétienne : « Sunt spiritus caelestes, quos philosophi Intelligentias, nos Angelos appellamus. » *Itin.*, c. 2, n. 2. — V, 300a. — Cf. E. Krebs, *Meister Dietrich*, p. 87, texte et note.

3. Pour Jean de la Rochelle, l'ange est l'intellect agent des vérités que l'âme reconnaît *iuxta se*. Cf. Otto Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom* « Intellectus agens », p. 178 ; G. M. Manser, O. P., *Johann v. Rupella*, Jahrb. für Phil. u. spek. Theol., (1912) ; tiré à part, p. 23-24 ; Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 64-65. Ce dernier auteur donne un aperçu succinct de la question que nous avons ici en vue, concernant l'illumination par les anges.

4. Gilson, dans les *Archives d'hist. doctr., etc.*, I, p. 93.

5. Cf. *83 Quaest.*, q. 51, n. 2. — PL, XL, 33.

être. Admettre cela, serait diminuer la valeur de la Sagesse éternelle et faire de l'ange une idole. C'est la sagesse divine elle-même qui rayonne sur l'âme et se montre à elle avant toute autre chose [1].

Autrement dit, Dieu illumine directement et par lui-même l'intelligence humaine [2]. Il affirme ainsi la dignité de cette âme qu'il a créée à son image, et par laquelle, je dis l'image, l'âme devient *capable* de Dieu, *capax Dei* [3].

Saint Bonaventure a soin lui-même de nous expliquer ce *nihil cadit medium*. « Si l'on considère, dit il, la dignité de la nature, il y a certainement un intermédiaire entre Dieu et l'âme ; car, à ce point de vue, l'ange est supérieur à l'homme. Mais il n'y a pas d'intermédiaire si l'on envisage les relations de causalité et d'influence ; il faut dire, dans ce cas, que Dieu influe directement sur l'esprit et l'informe directement par sa vérité [4]. On peut même dire, à ce point de vue, que Dieu est immédiatement uni à l'âme [5]. »

1. « Nec est dicendum, quod fundantur (hae regulae) in aliqua luce creata, utpote in aliqua Intelligentia, quae illuminet mentes ; quia, cum illae regulae sint incoarctabiles, quia mentibus omnium se offerunt, tunc sequeretur, quod lux creata esset incoarctabilis et esset actus purus, quod absit ; et qui hoc dicit enervat fontem sapientiae et facit idolum, ut Angelum, Deum, et plus quam qui lapidem Deum facit. Haec enim sapientia radiat super animam, quia *assistit prae foribus*, ut se, inquit, prior illis ostendat. » *In Hexaëm*, coll. 2, n. 10. — V, 338a.

Dans les dernières lignes il y a une allusion à *Sap.*, 6, 14.

2. « Quod alii dicunt, quod una Intelligentia irradiat super omnes ; istud est impossibile : quia nulla creatura istud potest. Unde hoc est solius Dei. » *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 19. — V, 498b.

3. « Spiritus vero rationales, qui sunt vivificatores et motores corporum, sic habent gradum et ordinem, ut tamen secundum suum supremum a Deo immediate perficiantur et formentur ; et hoc est propter rationem imaginis, per quam immediate sunt ipsius Dei capaces. » *II Sent.*, d. 14, p. 1, a. 3, q. 1, ad 4. — II, 346b. Cf. Alex Hal., *Summa theol.*, I, n. 20, ad. 3, p. 31b.

Dans l'*In Hexaëmeron*, coll. 5, n. 27. — V, 358b, saint Bonaventure semble contredire ce que, ailleurs, il affirme avec force : « Sunt virtutes in Angelis ad animas rationales, per quas regunt homines. Sunt enim delatores luminum et elevatores intellectuum ad suscipiendas illuminationes. Est ergo in eis virtus delativa, quia sunt quaedam lumina et quoddam pervium, et contemperant in se nobis divinum radium, ut proportionetur nobis. — Secundo modo est in eis virtus elevativa, qua nos aptant per condescensionem et sublevationem ad illum radium suscipiendum, non tanquam perficientes. » Cf. aussi *Soliloq.*, c. 1, n. 7. — VIII, 32a.

Ce dernier mot : *non tanquam perficientes* corrige, dans le sens général de la doctrine de saint Bonaventure, ce que, par ailleurs, ce texte aurait de difficile. Cf. spécialement *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 32. — V, 348b. — De même le mot *delatores* équivalant à *deducentes*, dit bien qu'il s'agit d'un *medium deducens*, non *disponens*, dans le sens où ailleurs l'auteur écrit : « Inter mentem et Deum non cadit medium in ratione causae efficientis, vel influentis, cadit tamen medium manuductionis, quod tamen non habet rationem medii proprie, quia magis subservit potentiae cogoscenti, quam praesit. » *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 6. — II, 124b. Cf. *ibid.*, d. 23. a. 2, q. 3, ad 7. — II, 546b ; *De Scientia Christi*, q. 5, ad 13 — V, 31a, et la note suivante.

4. « Est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur. » *II Sent.*, d. 1, p. II, a. 2, q. 2, ad 1. — II, 46b. — Cf. *Ibid.*, d. 24, p. II, a. 2, q. 1, ad 3. — VI. 577b ; *I Sent.*, d. 3, a. unic., q. 3, ad 1. — I, 75a. — *II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 2, concl. — II, 272a.

5. « Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non coniungeretur primo (*supple* : principio) immediate... » *I Sent.*, d. 3, a. unic., q. 3, ad 1. — I, 75a.

Le premier principe ayant fait l'homme à son image afin de s'exprimer parfaitement par là, l'a créé de telle sorte que, à cause de cette similitude expresse, son âme dépende uniquement de lui pour ce qui est de l'intelligence et pour ce qui est de la volonté [1]. Dieu seul informe donc ces deux facultés ; et c'est là — soit dit en passant — la raison pour laquelle Dieu seul peut connaître les pensées secrètes [2]. Parce qu'il est *ratio intelligendi*, il entre dans l'âme [3] ; il apparaît manifestement, par les opérations de celle-ci, que Dieu lui est intimement uni et qu'il est tellement près d'elle qu'elle le saisit actuellement et qu'on peut dire qu'elle le possède [4].

Parmi toutes les expressions que nous venons de rencontrer et qui doivent insinuer l'intime union de l'âme-image avec Dieu, information, union immédiate, entrée de Dieu dans l'âme, il n'y en a pas de plus forte que cette dernière : *actu capit* ; l'âme saisit Dieu immédiatement, *actuellement*. Il semble que, pour saint Bonaventure, la lumière divine, la vérité première, Dieu, s'unit tellement à l'esprit dans l'acte d'intelligence, que l'acte de celui-ci est comme l'acte de Dieu.

Une union parfaite suppose qu'un être pénètre un autre être et opère intimement en lui. Dieu seul réalise ces conditions par rapport à l'âme. En celle-ci, en effet, ce qu'il y a de plus intime est également ce qu'il y a de plus élevé : c'est donc à l'un et l'autre point de vue aussi que l'âme s'approche de Dieu. Plus elle rentre en elle-même, plus elle s'élève et s'unit aux choses éternelles. Or, Dieu seul est supérieur à l'esprit humain ; lui seul, par conséquent, peut être le terme de cette union intérieure. C'est pourquoi, s'unir à l'esprit est le propre de la substance divine [5].

Faut-il conclure de là, chez saint Bonaventure, à une sorte de panthéisme, de vision par la lumière qui est Dieu lui-même ? « Non seulement le maître franciscain voit Dieu en toutes choses, il a prétendu encore voir toutes choses

1. « Cum primum principium hominem fecerit ad suam imaginem propter sui ipsius expressionem... sic (condidit eum) ex parte animae, ut propter expressam similitudinem, tam in essendo et durando quam intelligendo et amando, immediate emanarent omnes spiritus rationales ab ipso Deo tanquam a primo principio et immediato. » *Breviloq.*, p. III, c. 6. — V, 235a.

2. « Nemo potest conceptiones alterius cognoscere,... praeter Deum, nisi ipsa intelligentia exprimat... Ratio autem huius est, quia solus Deus format mentem et quantum ad intellectum et quantum ad affectum. » *I Sent.*, d. 9, dub. 4. — I, 189b.

3. « Secundum quod (Deus) est ratio intelligendi, intrat in animam... » *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 15. — V, 497b

4. « Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam « capax eius est et particeps esse potest » » *Itin.*, c. 3, n. 2. — V, 304a.

Les derniers mots, entre guillemets, sont de saint Augustin, *De Trinit.*, lib. XIV, c. 8, n. 11. — PL, XLII, 1044

5. « Illabi aliquid alicui importat, quod illud intimum sit ei et quod intime operetur in illo ; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus : ideo solus divinus spiritus animae potest illabi. In anima namque humana idem est intimum et supremum ; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo, similiter secundum sui intimum ; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia « solus Deus superior est mente humana » secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus ; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium. » *II Sent.*, d. 8, p. II, q. 2, concl. — II, 226b-227a.

en Dieu. Cette tendance est si évidente que plusieurs ont été jusqu'à l'accuser... d'être favorable à l'ontologisme ou au visionnisme [1] ».

A tort évidemment. « Si l'ontologisme postérieur, dit Grabmann, se réclame d'Augustin et de Bonaventure et croit pouvoir puiser sa doctrine de la vue de toute chose en Dieu dans ces maîtres, il faut admettre qu'il s'agit ici d'une conception fausse et d'une interprétation erronée des textes de ces deux docteurs [2]. » Et Willmann, à son tour, écrit que « la réduction de la connaissance à l'illumination divine chez Augustin ne pouvait être interprétée comme théognosticisme que par méprise » [3]. La même conclusion s'impose pour saint Bonaventure, le second Augustin, ainsi que nous allons le montrer par les textes.

Le Docteur Séraphique refuse absolument de mêler Dieu à la créature et de faire de l'acte de celle-ci un acte spécifiquement divin. Il a dit que Dieu informe l'esprit par lui-même ; mais, de toute évidence, il ne s'agit pas d'information qui ferait de Dieu l'acte de l'âme, puisque toute forme d'une chose créée est créée ; Dieu n'est la forme d'aucun être [4]. Nous avons parlé d'union ; mais Dieu et l'âme ne peuvent devenir *un* [5]. Nous avons dit que Dieu entre immédiatement dans l'âme comme soleil de l'intelligence : mais la sagesse et la science sont un accident dans l'âme [6]. La lumière spirituelle est dite commune au créateur et à la créature : mais elle n'est commune que selon l'analogie [7]. Sans doute, Dieu est cette lumière spirituelle par excellence, dont nous avons parlé : mais étant la simplicité même, il ne saurait être la perfection de choses de nature différente de lui [8]. Atteindre cette lumière par une lumière naturelle ou acquise, sans le secours de la grâce, est aussi im-

1. P. Evangéliste de S. Béat, *Etudes sur saint Bonaventure*, Etudes franciscaines, sept. 1900, p. 238. Tout récemment encore le P. Descoqs, S. J., s'il refuse de donner à la théorie de saint Bonaventure le qualificatif d'ontologisme dans le sens strict, a émis cependant l'opinion qu'on ne peut éviter de l'appeler « ontologisme secondaire et dérivé qui aura tous les inconvénients du premier ». Cf. *Inst. Metaph. gen.*, I, p. 539.

2. « Wenn der spätere Ontologismus sich auf Augustin und Bonaventura beruft und seine Lehre vom Schauen aller Dinge in Gott aus Augustin und Bonaventura schöpfen und beweisen zu können glaubt, so handelt es sich hier um eine längst erwiesene falsche Auffassung und Missdeutung von Stellen der beiden genannten Kirchenlehrer ». *Die Erkenntnislehre d. Kard. Matth. v. Aquasparta*, p. 64.

3. « Die Zurückführung der Erkenntnis auf göttliche Erleuchtung bei Augustinus konnte nur missverständlich als Theognostizismus gefasst werden. » *Geschichte des Idealismus*, II, p. 298.

4. « Omnis forma rei creata est creata ; Deus enim nullius est forma perficiens. » *I Sent.*, d. 17, p. I, a. unic., q. 1, fund. 2. — I, 293a. « Deus nullius creaturae est forma perfectiva quantum ad esse : ergo nec quantum ad bene esse. » *De Scientia Christi*, q. 5, fund. 5. — V, 29a. « Deus nullius potest esse forma perficiens, quamvis possit se habere in ratione formae exemplaris. » *II Sent.*, d 26, a. unic., q. 2, fund. 2. — II, 634b.

5. « Ex Deo et anima non potest fieri unum. » *I Sent.*, d. 17, p. I, a unic., q. 1, fund. 3. — I, 293a.

6. « Sapientia sive scientia, quae est lux spiritualis, est accidens ipsi animae. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, concl. — II, 320b.

7. « Lux spiritualis est communis Creatori et creaturae secundum analogiam. » *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4. — II, 318b.

8. « Lux enim spiritualis, quae Deus est, cum sit simplicissima, non potest esse perfectio rerum diversarum naturarum. » *Ibid.*, d. 17, a. 1, q. 1, ad 6. — II, 412b-413a.

possible que de voir le soleil si celui-ci n'envoie pas ses rayons ; aucune créature, l'ange non excepté, ne peut prétendre à cela [1].

La raison éternelle — comme nous aurons encore l'occasion de le répéter — ne meut pas seule dans l'acte de la connaissance ; nous ne la connaissons qu'autant qu'elle reluit dans les principes [2] de notre esprit, et cela dans une sorte de généralité. Ceci d'ailleurs ne l'empêche pas de nous apporter la certitude dont notre esprit a besoin [3]. Mais s'il ne faut pas oublier que cette certitude vient de ce que la raison éternelle *a sa racine* en Dieu, il ne faudrait pas non plus croire que la lumière éternelle soit vue directement en elle-même [4]. On ne peut, en aucune façon, parler d'une vision immédiate de Dieu [5].

Si donc certaines autorités semblent affirmer que Dieu est vu directement en cette vie, par l'homme, il ne faut pas les entendre en ce sens que l'essence divine elle-même est vue, mais que Dieu est connu dans un certain effet intérieur [6]. L'acte divin qui produit un effet de ce genre peut être appelé immission ; mais ce terme indique simplement que Dieu est l'agent principal et la cause efficiente de nos pensées [7]. L'âme peut percevoir l'inspiration divine,

1. « Impossibile est, quod aliquis oculus perveniat ad cognitionem luminis solaris nisi per immissionem radiorum solis quantumcumque habeat alia lumina : ergo impossibile est, quod aliquis ad contuitum supernae lucis perveniat per illuminationem aliquam naturalem, vel acquisitam, nisi Deus suae luminositatis radium immitat ; sed immissio haec non est nisi per gratiam : ergo impossibile est, quod aliqua creatura, quantumcumque nobilis, divinam lucem in se ipsa per naturam cognoscat. » *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 2, fund. 6. — II, 123a.

2. Nous traduisons ainsi le : *in suis principiis*, qui se rapporte, dans le texte, aux raisons éternelles. Comme le remarquent, en effet, les éditeurs, les principes de notre esprit sont dits ici les principes des raisons éternelles, parce qu'ils dépendent de celles-ci. (Voir note suivante.)

3. « Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum, non specialiter de se, sed generaliter in statu viae ; et ideo non sequitur, quod ipsa sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis et in sua generalitate et sic quodam modo est nobis certissima, quia intellectus noster nullo modo potest cogitare, ipsam non esse ; quod quidem non potest dici de aliqua veritate creata. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 16. — V, 25b

4. « Hae (regulae immutabiles mentis) radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur. » *In Hexaëm.*, coll. 2. n. 10. — V, 338a.

5. Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. — II, 543 sq. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23-26. — V, 26b-27a.

6. « Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur... » *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. — II, 544b. « Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat ; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem. » *Ibid.*, ad 6. — II, 546a.

Saint Bonaventure, tout comme saint Thomas et Matthieu d'Aquasparta, ne se refuse cependant pas à croire que dans certains états mystiques, comme dans la faveur accordée à saint Paul, il ne puisse y avoir cette vision immédiate : « ...nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur. » (*Ibid.*, d. 23, a. 2, q 3, concl. — II, 544b). Sur le *raptus* — que saint Bonaventure distingue de l'extase — cf. *In Hex.*, coll. 3, n. 30. — V, 347b-348a. Voir aussi Gilson, *Revue d'hist. franc.*, janvier 1924, p. 57 ; *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 384-385 ; P. E. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, *Arch. Franc. Hist.*, XIX (1921), p. 97 ; tiré à part, p 64.

7. « Immisio dicit actum, cuius effectus terminatur in eo quod intus est. Hunc autem actum dupliciter potest dicere respectu illius effectus : aut sicut causae principaliter agentis et efficientis, aut sicut excitantis vel impellentis. Primo modo proprie accipitur ; et sic com-

mais non pas pour cela voir et entendre Dieu, dans le sens propre du mot [1].

Saint Bonaventure, en parlant de l'action des raisons éternelles sur l'âme, emploie fréquemment le mot *attingere*. Il ne conviendrait pas de donner à ce terme une signification trop absolue. Selon Hessen, le mot *attingere* n'a, chez saint Augustin, d'autre portée et de sens que celui de *voir* ; aussi bien que celui-ci il exprime le caractère immédiat et certain de la connaissance en Dieu. Le Père de l'Eglise donne d'ailleurs la même signification aux termes pris des autres sens, tels que *sapere*, *olfacere*, *sentire* [2]. Il est légitime d'interpréter de la même façon les expressions similaires de saint Bonaventure, puisque, comme il le dit lui-même, il veut, en cette matière, suivre d'une manière plus particulière le sentiment du grand Docteur d'Occident [3] ; et d'autant plus qu'il emploie également le mot *attingere* de la connaissance sensible [4]. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette question.

Que l'on compare maintenant ce que nous venons de dire, avant tous les textes de saint Bonaventure, avec les propositions ontologistes qui ont été condamnées [5], et l'on n'aura pas de peine à conclure avec Zigliara que « le Séraphique n'est nullement ontologiste » [6], quelle que soit d'ailleurs la manière dont on entende cette erreur [7]. Le sens général de sa doctrine, telle que nous avons voulu la manifester ici, est que Dieu ne se sert pas d'intermédiaire pour faire parvenir à l'intelligence sa lumière. Cette affirmation vise surtout, dans la pensée de saint Bonaventure comme dans celle de saint Augustin, la réfutation de la théorie néo-platonicienne des Intelligences intermédiaires [8]. Celles-ci — le Docteur Séraphique, comme il a été dit, entend par là les anges [9] — peuvent préparer et aider indirectement l'action divine ; mais elles ne peuvent pas illuminer l'âme, ce qui est réservé à Dieu seul. Il est cause immédiate de cette illumination en tant qu'il en est la cause efficiente et l'exemplaire ; non en tant qu'il serait *causa disponens* [10].

petit soli Deo respectu animae ; ipse enim solus est, qui per modum principalis agentis potest in eius intimis cogitationes et affectiones gignere et formare. Alio modo accipitur large... et sic competit daemoni. » *II Sent.*, d. 8, p. II, a. unic., q. 4, concl. — II, 231a.

1. « Proprie locutio Dei inspiratio Dei est... Haec inspiratio effectus Dei est in anima ; hunc effectum potest anima in se ipsa cognoscere, quamvis non plene cognoscat, a quo est. Unde dicendum, quod illam inspirationem et videt et audit, sed tamen ex hoc non sequitur, quod videat Deum. » *Comment. in Ioan.*, c. 6, n. 78. — V, 331a.

2. *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, p. 31 suiv.

3. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23a.

4. *Ibid.*, ad 7, 8, 9. — V, 25a.

5. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 1659 seqq., spécialement la première : Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.

6. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, p. 484.

7. Cf. P. Zach. Van de Woestyne, O. F. M., *Notio ontologismi*, dans l'*Antonianum*, février 1928, p. 33-64, spécialement p. 62 suiv.

8. Voir plus haut, p. 188. — Cf. *Palhoriès, Saint Bonaventure*, p. 48, n. 1.

9 Voir plus haut, p. 188, n. 2.

10. Le *medium disponens* est « un terme de l'Ecole, qui signifie ou une disposition subjective de notre âme à connaître, ou un objet connu qui dispose l'esprit à entendre d'autres choses. Dans ce dernier sens, les scolastiques disaient que les premiers principes de la science sont des *moyens disposant* l'intelligence à connaître les conclusions des vérités scientifiques... Saint Bonaventure dit-il que Dieu est *medium disponens* ? Il devrait le dire s'il était ontologiste, car

Le reproche d'ontologisme ne peut donc aucunement être fait à saint Bonaventure [1].

§ 2. — *L'illumination divine suppose un* habitus *de l'esprit, appelé influence.*

Ayant montré précédemment que l'action illuminatrice vient directement de Dieu et non par l'intermédiaire d'une créature, nous devons déterminer maintenant d'une manière précise les conditions que cette action divine suppose pour atteindre l'âme.

La première chose requise est, évidemment, la présence de la lumière divine dans l'âme [2], présence qui exclut — ainsi que nous l'avons dit — toute union physique entre Dieu et l'âme ou, en d'autres termes, l'information de celle-ci par la lumière divine. Nous aurons à revenir sur cette présence de la lumière qu'est Dieu. En elle-même, d'ailleurs, cette présence serait insuffisante pour donner quoi que ce soit d'illumination et de certitude à l'esprit : il faut de plus l'*influence* de la lumière éternelle [3]. Qu'est-elle, au juste, cette influence et quel est son rôle dans l'illumination divine ? La question que nous posons est un des plus épineux problèmes que soulève notre sujet, et plus que jamais une grande fidélité aux textes et une grande prudence nous sont commandées.

Rappelons d'abord un principe général. Parlant de la participation qu'un être peut avoir d'un autre, saint Bonaventure dit qu'il y a deux manières d'être participé : ou selon la forme, comme le genre est participé par les espèces ; ou selon l'influence, comme la cause est participée par les effets. Dieu ne saurait être participé selon la forme ; mais il peut l'être selon son influence ; et cette influence — ajoute le Docteur Séraphique — se manifeste par l'intermédiaire d'un don créé [4].

ce *medium disponens* est justement l'ontologisme tout pur ; il ne le dit pas, et même il le nie explicitement, parce qu'il ne veut absolument pas de l'ontologisme ». Zigliara, *op. cit.*, p. 425. Allusion à *I Sent*., d. 3, p. I, a. unic., q. 3, ad 2. — I, 75a. — Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 7. — II, 546b.

1. Comme le dit Grabmann (voir plus haut, p. 194), cette conclusion peut être considérée comme définitive.

Pour ce qui est des motifs qui la suggèrent, voir plus spécialement : Zigliara, *op. cit.*, p. 397 suiv. ; Jeiler, O. F. M., *Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus*, dans la revue : *Der Katholick*, 1870, B. I, p. 404-420 ; 583-593 ; 654-686. *Ibid.*, 1874, B. I. 653-667 ; B. II. 8-22 ; Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 242 suiv. — *Opp. omnia S. Bonav.*, t. I, p. 70, scholion ; scholion in *Itinerarium*, n. 8, t. V, p. 315 ; P.-E. Longpré, La théologie mystique de saint Bonaventure, *Arch. Franc. Hist.*, XIX (1921), p. 90 suiv. ; Tiré à part, p. 57 suiv.

2. « Non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.

3. « Non solum requiritur lucis aeternae praesentia, sed etiam lucis aeternae influentia. » *Ibid.*, q. 7, epilogus. — V, 42b.

D'après ces deux textes, on voit que saint Bonaventure considère volontiers comme liés entre eux ces deux termes *influence* et *présence*.

4. « Dupliciter dicitur aliquid participari, scilicet secundum formam, sicut genus participatur a speciebus ; vel secundum influentiam, sicut causa participatur a suis effectibus. Primo modo habet propositio veritatem ; hoc autem modo non dicitur divinum esse participari

Le mot *influence* signifie d'une manière générale *praesentia secundum virtutem* [1]. Saint Bonaventure l'emploie aussi bien pour indiquer l'action d'un corps sur un autre — spécialement celle des corps célestes supérieurs sur les corps inférieurs [2] — que pour signifier l'action de Dieu sur l'âme [3] ; en particulier use-t-il de ce vocable lorsqu'il parle de la grâce [4] et de l'illumination [5]. Il semble affectionner ce terme. Ne serait-ce pas parce que, tout en désignant — comme il vient de nous le dire — une action divine ou un don créé, par conséquent quelque chose de réel, cette influence suppose également une dépendance continuelle et complète de la créature vis-à-vis du créateur? Saint Augustin, dit-il en effet, a jugé à peine digne de donner le nom de sagesse à la sagesse créée, tant elle est peu de chose si on la compare à la sagesse incréée. Par manière d'influence, celle-là dépend de celle ci ; elle est donc plutôt quelque chose de l'être — un accident, en d'autres termes — qu'un être, *magis est entis quam ens*, et elle doit être plutôt nommée un effet et une irradiation de la sagesse que sagesse [6].

Pour nous en tenir en ce moment à l'influence qui se rapporte à l'illumination, il est assez difficile de dire, remarquent les éditeurs de saint Bonaventure, ce que le Docteur Séraphique entend par influence dans le cas présent. Chez les scolastiques, le mot influence est pris dans le sens actif de toute action transitive de Dieu. Dans ce sens, saint Thomas dit que dans toute substance spirituelle se trouve une puissance intellective par l'influence de la lumière divine [7], et que Dieu est non seulement l'auteur de l'influence gratuite, mais encore de celle de la lumière naturelle [8]. Saint Bonaventure semblerait parler dans le passage le plus important qui se rapporte à l'illumination divine [9] non

secundum plus et minus, sed solum secundo modo ; et hoc non ponit diversitatem in ipso participato, sed in eo, per quod fit illa participatio, scilicet in aliquo dono creato. » *De mysterio Trinit.*, q. 3, a. 1, ad 2. — V, 73a.

1. « Omne quod influit in aliquid, est illi praesens secundum virtutem. » *I Sent.*, d. 37, p. I, a, 1, q. 1, fund. 2. — I, 638a.

2. Cf. *II Sent.*, d. 2, p. II, a. 1, q. 2, per totum. — II, 73 seqq.

3. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23ab. *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 17-18. — V, 434a ; etc.

4. « Gratia enim est a Deo ut praesente et influente... » *II Sent.*, d. 8, p. II. a. unic., q. 2, ad 4. — II, 227b. « Gratia immediate reducit et reformat ad Deum animam : ergo a Deo exit immediate influente in ipsam animam... » *IV Sent.*, d. 1, p. I, a. unic., q. 3, fund 5. — IV, 16b-17a.

5. « Et ideo ascendit (creatura) ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam. » *In Hexaëm., loc. cit.*, n. 17. — V, 434a.

6. « Verumtamen Augustinus, loquendo de sapientia, semper vel ut in pluribus fert intellectum suum ad illam sapientiam increatam, pro eo quod comparatione illius non reputat sapientiam creatam nomine sapientiae dignam ; vel quia ad modum influentiae totaliter pendet ex illa, unde magis est entis quam ens, et magis effectus et irradiatio sapientiae quam sapientia nuncupanda. » *De Scientia Christi*, q. 5, ad 2.3. — V, 30a.

7. « In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. » *Summa theol.*, I, q. 89, a. 1, corp.

8. « Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis. » *Ibid.*, ad 3.

9. A cause de son importance, nous donnons ici ce passage en entier. « Cum dicitur, quod omne, quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi :... Alio modo, ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognos-

de l'influence active en elle-même, mais de son effet créé, de l'*habitus mentis* [1].

Cette remarque est juste, en ce sens qu'elle exprime la difficulté de savoir ce qu'est, chez saint Bonaventure, cette influence divine ; mais elle devrait ajouter que notre auteur parle réellement ici de cette influence en tant qu'elle est un *habitus*, et non pas simplement qu'il *semble* en parler. Le texte est on ne peut plus clair. Qu'ailleurs le Docteur Séraphique ne précise pas exactement s'il veut simplement parler de l'influence comme action divine ou comme effet dans l'âme, nous l'admettons ; mais il y a une certaine importance pour nous à savoir ce qu'au fond il veut dire lorsqu'il parle d'influence dans sa théorie de l'illumination, et c'est ce que nous voudrions brièvement examiner.

Notre sentiment est que, de fait, saint Bonaventure entend par influence non pas seulement une action mais surtout l'effet produit par cette action dans l'âme, nous voulons dire l'*habitus* de la connaissance.

Un rapprochement entre la définition générale qu'il donne de l'influence et la définition de la grâce le suggère déjà. « L'influence, dit en effet l'auteur, n'est vraiment telle que si elle vient de Dieu et retourne ou reconduit à Dieu [2]. » La même description est donnée de la grâce : « La grâce est une influence qui vient de Dieu et reconduit à Dieu [3]. » Or, la grâce dont il s'agit c'est la grâce sanctifiante, la grâce qui est *habitus*, et cet habitus est nommé *influence*. Cette remarque, jointe à la similitude de l'expression, permet de dire que saint Bonaventure donne au mot influence la même signification dans les deux cas ; d'autant plus que dans le contexte de notre première citation — la définition de l'influence — il parle, sous le nom générique de conformité à Dieu et d'illumination, de la nature, de la grâce et de la gloire qui en sont les différents degrés.

Par ailleurs, saint Bonaventure exprime son sentiment avec une grande netteté dans le passage suivant, où il montre que la seule présence de la lumière éternelle dans l'âme est insuffisante pour donner à celle-ci une connaissance sapientielle (dans les raisons éternelles) si elle ne lui communique son influence. « Cela, dit-il, ne vient pas de l'impuissance de la lumière, mais de notre insuffisance à nous. Notre intelligence, en effet, ne peut atteindre à la lumière divine. Il est donc nécessaire qu'il lui soit donné quelque chose d'enhaut, quelque chose qui, cependant, lui soit proportionnel et inhérent ; et ceci nous l'appelons l'influence de la lumière éternelle. Parce qu'elle rend l'âme

cendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. — Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 22b-23a.

1. Cf. t. V, p. 23, n. 3.

2. « Vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18. — V, 434a. « (Influentia) dicit enim continuationem cum primo principio et reductionem in ipsum. » *Ibid.* Si cette influence est une continuation, comment l'appeler une action transitoire ?

3. « Gratia est influentia a Deo exiens et ad Deum reducens. » *III Sent.*, d. 2, a. 3, q. 2, concl. — III, 53a.

apte à la sagesse elle est appelée sagesse créée [1] ou, encore, sagesse exemplariée [2]. »

Il n'y a pas de doute que saint Bonaventure parle ici du don de sagesse [3] qu'il définit comme une lumière informative de l'âme rendant celle-ci déiforme et capable de regarder la lumière de la sagesse incréée [4]. Ce don se confond ici avec l'*influence* ; ce qui fait que celle-ci est considérée comme un *habitus* de l'esprit, ainsi qu'il est facile de le constater par le texte en question, et comme le suggère encore le fait que cette influence est présentée comme quelque chose de créé qui rend l'âme capable en elle-même de voir la lumière divine. Or, une action transitoire de Dieu — si on la regarde en elle-même et non dans son effet — n'est pas quelque chose de créé, et elle ne rend pas — toujours envisagée comme action transitoire — l'âme capable *en elle-même* d'atteindre à la certitude. Saint Bonaventure suppose, d'ailleurs, que cette lumière est toujours présente dans l'âme [5].

Le Docteur Séraphique admet aussi qu'on puisse donner le nom d'influence à ce que nous appelons le concours général de Dieu à toute connaissance quelle qu'elle soit, qu'elle vienne des sens ou qu'elle soit gratuite ; la première influence, il l'appelle *générale*, la seconde, *spéciale* [6] ; mais entre les deux

1. « Ad certitudinalem cognitionem non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia, pro eo quod nihil creatum potest animam perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem. Sic est intelligendum, quod ad sapientialem cognitionem non sufficit illius lucis aeternae praesentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam, nisi sit deiformis effecta, ac per hoc elevata et habilitata : elevata supra se, et habilitata in se. Ideo necessarium est, quod detur aliquid ei veniens desuper ; quod tamen sit proportionale et ei inhaerens ; hanc autem vocamus lucis aeternae influentiam ; et quia animam ad sapientiam habilitat, vocatur sapientia creata. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.

2. « Sapientia increata nullius creaturae potest esse informativa, sed tantum exemplativa. » *Ibid.*, q. 5, fund. 3. — V, 29a. Si la sagesse incréée est exemplative, la sagesse créée peut être dite exemplariée.

3. Nous croyons utile de donner, dès maintenant, une brève notion de ce que saint Bonaventure entend par sagesse, intelligence et science considérées comme don, leur distinction — ayant surtout en ce qui concerne la sagesse et la science — une certaine importance dans ce qui va suivre.

Lorsque le Docteur Séraphique en vient à la distinction du don de sagesse de celui de science et d'intelligence, il dit que le don de sagesse a pour but de nous conduire à la connaissance des choses éternelles par les raisons éternelles, et en tant que ces raisons sont le moyen pour nous d'avoir le goût et la connaissance expérimentale des choses divines. Le don d'intelligence a pour objet et les choses divines et les créatures spirituelles, et il se sert du même moyen que le don de sagesse, à savoir les raisons éternelles ; mais son but n'est que la considération de la vérité pure et simple, sans attention spéciale au goût spirituel. Le don de science, enfin, n'a pour objet que la créature, qu'il fait connaître par les raisons créées.

Ces trois dons ne se servent donc pas du même moyen de connaissance ; ils se distinguent également par leur objet : la sagesse ne considère que les choses éternelles, l'intelligence les choses éternelles et les choses créées spirituelles, la science uniquement les choses créées. Cf. *III Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, concl., et ad 1 et 2 — III, 778a-779a.

4. « ...sapientiae creatae, quae est tanquam lux informativa ipsius animae, reddens eam deiformem et habilem ad contuendam lucem sapientiae increatae. » *De Scientia Christi*, q. 5, ad 8. — V, 30b.

5. Cf. *Ibid.*, q. 4, ad 13. — V, 25ab ; et opp. 13. — V, 21b-22a.

6. « Secundum omnes Sanctos Deus dicitur esse doctor omnis scientiae : aut igitur quia generaliter cooperatur omni intellectui sicut et aliis creaturis, aut quia donum gratiae infundit,

se place l'influence des raisons éternelles, comme entre ce qui est *infra nos* et *supra nos* se place ce qui est *iuxta nos* [1]. Par cette influence des raisons éternelles nous atteignons Dieu comme la lumière de notre esprit et la raison de connaissance de toute chose [2].

Gilson appelle cette dernière influence « une action immédiate et spéciale — non médiate et générale — de Dieu sur l'âme » [3]. Nous ne croyons pas que cette définition satisfasse à l'exacte conception que se fait saint Bonaventure de l'influence *par laquelle notre intelligence atteint Dieu* [4]. Au moins, en ce qui concerne la connaissance sapientielle que nous avons spécialement en vue (nous parlerons tout à l'heure de la connaissance scientifique), il faut dire que notre auteur entend par cette influence un *habitus* de l'esprit et non simplement une *action* divine. De plus, cette action — si on veut l'appeler ainsi — n'est pas spéciale ; saint Bonaventure exclut formellement cette dénomination et la réserve à l'influence de la grâce [5]. Elle n'est pas non plus entièrement immédiate dans ce sens que Dieu atteindrait directement l'âme, car les raisons éternelles n'agissent pas seules et par elles-mêmes sur l'intelligence mais par l'intermédiaire des représentations qu'elles impriment en elle [6] ; leur action n'est immédiate qu'autant que, entre elles et l'intelligence, ne s'interpose aucun être qui aurait pour office de transmettre leur lumière à celle-ci, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Et, enfin, si cette action n'est pas générale dans le sens d'un concours ordinaire semblable à celui que Dieu accorde à toutes les opérations des êtres créés quels qu'ils soient, il l'est cependant en ce que nous ne voyons pas les raisons éternelles dans toute leur clarté [7]. En réalité, cette influence a quelque chose d'immédiat et de médiat ; de général et de spécial ; et cela vient à la fois de la noblesse de l'âme et de sa condition actuelle. Nous avons voulu marquer ici d'une manière spéciale son caractère de disposition habituelle : nous ne l'appellerons donc pas, non plus, une action, mais, en considérant l'effet de cette action divine sur l'âme, nous dirons qu'elle est un *habitus mentis*.

Mais si nous ne voyons pas de difficulté à considérer comme *habitus* le

aut quia intellectus in cognoscendo ipsum attingit. Si quia generaliter cooperatur ; ergo ita diceretur docere sensum, sicut intellectum ; quod absurdum est. Si quia donum gratiae infundit : ergo omnis cognitio erit gratuita vel infusa, nulla erit acquisita, vel innata ; quod absurdissimum est. Restat ergo, quod hoc dicitur, quia intellectus noster ad ipsum attingit tanquam ad lumen mentium et rationem cognoscendi omne verum. » *Ibid.*, fund. 34. — V, 20b-21a. « Praeterea, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam... » *Ibid.*, concl. — V, 23a.

1. Cf. *Ibid.*, ad 23-26. — V, 26b ; *Itin.*, c. 1, n. 2. — V, 297a ; etc.

2. Cf. page préc., n. 6.

3. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 384, n. 2.

4. « Deus dicitur esse doctor omnis scientiae... aut quia intellectus in cognoscendo ipsum attingit. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 34. — V, 20b-21a.

5. Cf. page préc., n. 6. — Nous pensons que cette influence spéciale et gratuite est celle qui se manifeste dans la connaissance qui est révélation et prophétie Cf. *De Scientia Christi*, q. 4. concl. *in fine*. — V, 24b.

6. « ...et ideo non sequitur, quod ipsa (ratio) sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis. » *Ibid.*, ad 16. — V, 25b. Nous aurons à préciser cette idée.

7. « ...ratio aeterna (movet) non specialiter de se, sed generaliter in statu viae. » *Ibid.* — Cf. *ibid.*, ad 23. — V, 26b.

don de sagesse qui fonde la connaissance sapientielle, il ne paraît pas aussi évident qu'on puisse dire la même chose de la connaissance scientifique que nous avons des choses, connaissance qui, elle aussi, est certitudinale et, par conséquent, suppose l'influence des raisons éternelles qui permet à l'intelligence d'atteindre Dieu. Nous parlons, cela s'entend, de cette connaissance purement scientifique qui est basée sur les seuls principes de la raison, et peut se trouver également dans les pécheurs [1] ; elle est donc loin d'avoir la dignité de la connaissance sapientielle ; mais, comme celle-ci elle a besoin, pour être certaine, d'avoir le secours des raisons éternelles et de leur influence. Cette influence est-elle, ici comme là, un *habitus mentis* ou un simple secours transitoire ?

Nous croyons qu'on peut appliquer à la définition de l'influence dans la connaissance scientifique ce que saint Bonaventure a dit plus haut de l'influence dans la connaissance sapientielle. D'abord, dans le texte en question, saint Bonaventure parle, en commençant, de la connaissance certaine en général, et ce n'est que dans la suite qu'il s'attache à la description de ce qui concerne la connaissance sapientielle [2]. Or, dans ces quelques lignes, il dit que l'influence qui donne la certitude est quelque chose de créé, ce qui — nous l'avons dit — ne peut s'entendre que d'un *habitus*, non d'une action transitoire. Mais, de plus, nous croyons que la définition que saint Bonaventure donne de l'influence en fonction de la connaissance sapientielle s'applique à l'influence qui intervient dans la connaissance scientifique. La connaissance sapientielle demande que l'esprit soit fixé dans les raisons éternelles ; la connaissance scientifique — l'auteur le dit expressément — n'exige pas cela [3]. Car, ajoute-t-il, le sage atteint les raisons éternelles autrement que celui qui sait. Celui-ci les atteint en tant qu'elles meuvent son esprit [4], le sage en tant qu'elles donnent le repos [5]. A cette sagesse personne ne peut prétendre s'il n'a d'abord été purifié par la justice de la foi [6]. Le sage sait — et c'est là son privilège — qu'il atteint les raisons éternelles.

1. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b.

2. Voir p. 197, n. 1.

3. « Ad hoc, quod cognoscat per aeternas rationes, non oportet, quod in illis figatur, nisi in quantum cognoscit sapientialiter. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 2. — V, 24b.

4. « Sciens attingit illas (rationes) ut moventes. » *Ibid.* Ailleurs ces « rationes » sont appelées *ductivae*, dans le même sens : « Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae. » *Ibid.*, ad 19. — V, 26a.

Moventes et *ductivae* ont, d'ailleurs, le sens de *directivae in notitiam aliarum veritatum*. Cf. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 186. (Quaest. disp. Ia. Fr. Eustachii, ad 4).

5. « Sapiens vero (attingit illas rationes) ut quietantes. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 2. — V, 24b. Encore ici saint Bonaventure use parfois d'un autre terme qui fait image et correspond à celui de *ductivae* : « Huiusmodi enim rationes attinguntur... ab intellectibus sapientium ut *reductivae*... ». *Ibid.*, ad 19. — V, 26a.

Ce terme *reductivae* exprime la perfection ultime de l'influence divine.

6. « Ad hanc sapientiam nemo pervenit, nisi primo per fidei iustitiam emundetur. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 2. — V, 24b. Cf. *I Sent.*, d. 2, dub. 2. — I, 59b-60a.

Les mots de la citation entre guillemets sont, selon le sens, de saint Augustin, *De Trinit.*, lib. I, c. 2, n. 4. — PL, XLII, 822.

S'agit-il ici d'une simple considération mystique ou d'une affirmation scientifique ? Certes, le choix précis des termes ne permet pas de douter que saint Bonaventure n'ait l'intention de définir par eux une réalité qui lui tient à cœur, et qu'il ne mette une différence essentielle entre les deux sortes de connaissances. Mais quoi qu'il en soit de cela, il s'agit toujours de connaissance certaine, dans laquelle l'esprit atteint les raisons éternelles — genre de connaissances bien défini [1] — par l'intermédiaire de leur influence. Celle-ci devant être entendue, quand il s'agit de connaissance sapientielle, dans le sens d'un *habitus*, il faut encore la prendre pour telle quand il s'agit de connaissance scientifique. Nous voulons donner de cette affirmation une preuve par analogie.

Dans le passage en question, saint Bonaventure définit l'influence comme quelque chose de spécial, *veniens desuper*, qui élève l'âme et la rend capable en elle-même de participer à la sagesse incréée. Or, cette influence divine, ne rend pas l'âme apte à voir la lumière des raisons éternelles, ni n'élève cette âme, si elle ne se rattache à la lumière divine comme au principe qui meut, à la raison qui dirige, et à la fin qui donne le repos [2]. Mais il faut le remarquer, cette lumière éternelle est *principe qui meut* et *raison qui dirige* — *principium movens* et *ratio dirigens* — dans *toute* connaissance certaine, scientifique aussi bien que sapientielle. Celle-ci ne demande en plus, comme caractère distinctif, que d'atteindre la lumière éternelle comme la fin qui repose — ce qui suppose, évidemment, la grâce [3]. Supposons que cette condition ne soit pas réalisée — comme c'est le cas dans les pécheurs — l'influence demeure, plus ou moins parfaite, mais la connaissance n'est plus que purement scientifique [4] ; elle manque de ce goût que donne la connaissance sapientielle [5], et si elle est encore sous la dépendance des raisons éternelles en tant que celles-ci *conduisent* l'esprit vers la vue de la vérité, elles ne *reconduisent* pas, cependant, l'âme vers celui qui est la source de toute illumination.

Si donc saint Bonaventure définit spécialement l'influence de la connais-

1. Voir plus haut, p. 197, n. 6.

2. « Quia tamen ipsa influentia non habilitat nec elevat, nisi continuetur cum luce aeterna tanquam cum principio movente et ratione dirigente et fine quietante... » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.

3. Voir page préc., n. 6.

4. Dans le sens où saint Bonaventure définit la science : « Quaedam (scientia) est, quae consistit in intellectu pure speculativo ; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae. » *III Sent.*, d. 35, a. unic , q. 2, concl. — III, 776b. — Par cette citation, nous mettons simplement en relief le caractère purement spéculatif de cette science naturelle, sans insister sur l'objet ; car, de fait, la connaissance *scientifique* du pécheur s'étend aussi aux principes généraux de la morale qu'il connaît non par expérience, mais précisément par l'impression des raisons éternelles Cf. *I Sent.*, d. 17, p. I, a. unic., q. 4, concl. — I, 301b-302a ; *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b ; *Dom. XXII. p. Pent.*, sermo 6. — IX, 446 seqq.

5. « Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis. » *De perfectione evangelica*, q. 1, concl. — V, 120b. « Notitia igitu transiens in affectum est sapientia. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 13. — V, 356a.

sance sapientielle, il ne s'ensuit pas que cette influence soit à considérer comme une propriété exclusive de cette sorte de connaissance dans les raisons éternelles. Il ne faudrait pas confondre la perfection de l'influence — qui se révèle dans le don de sagesse [1] — avec l'influence elle-même qui est un nom générique et s'applique à toute illumination, ou, plutôt, à ce qui conduit à l'illumination [2].

Il nous semble donc qu'on peut, sans inconvénient, entendre la définition de l'influence donnée plus haut à propos de la connaissance sapientielle [3] comme la définition de toute influence illuminative [4], malgré les termes employés : *deiformis, elevata supra se, habilitata in se*. Le mot *deiformis* n'a pas, chez saint Bonaventure, le sens restreint d'état surnaturel ; l'image de Dieu rend l'âme déiforme, et elle peut, cependant, se trouver, et, de fait, se trouve, dans les pécheurs [5]. De même, l'âme peut être élevée au-dessus d'elle-même quant à la connaissance purement naturelle, vu que cette connaissance, pour être certaine, requiert le secours des raisons éternelles, secours qui est toujours naturel, parce qu'il est requis pour l'exercice ordinaire des facultés [6]. Il n'y a que la grâce qui élève, dans le sens propre du mot, l'âme ; le don de sagesse, en lui-même, n'a pas ce privilège. Le mot *habilitata in se* ne crée pas de difficulté spéciale, tout *habitus*, quel qu'il soit, étant destiné à donner cette facilité plus grande.

Ajoutons à ces raisons, basées directement sur le texte en question, cette autre. Lorsque saint Bonaventure parle de la certitude d'une manière générale et sans distinction de connaissance sapientielle ou scientifique, il affirme que cette connaissance ne peut avoir lieu par la seule *influence*. Or, il est évident — nous l'avons déjà dit — que dans ce passage le Docteur Séraphique affirme que cette influence est un *habitus mentis*. Si cette affirmation ne crée pas de doute en ce qui concerne la connaissance sapientielle, elle doit être étendue également — vu la généralité de l'affirmation — à la connaissance scientifique [7].

Quel que soit par conséquent le genre de certitude — sapientielle ou scientifique — l'âme y reçoit une influence particulière qui lui est propor-

1. « Secundum communiter loquentes et intelligentes non solum ei (sapientiae increatae) attribuitur nomen sapientiae), sed etiam suae influentiae, quae est habilitativa mentis humanae ad perfectam cognitionem. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 30a. *Influence* est ici l'équivalent de *don*, de *sapientia creata*.

2. « Et ideo ascendit (anima) ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 17. — V, 434a.

3. « Ideo necessarium est, quod detur aliquid ei veniens desuper, quod tamen sit proportionale et ei inhaerens ; hanc autem vocamus lucis aeternae influentiam. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.

4. En réservant cependant les caractères propres de chacune de ces illuminations que saint Bonaventure groupe sous les noms de nature (image), grâce (similitude) et gloire (déiformité). Cf. *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 17. — V, 434a.

5. « Nunquam potest ab eo (spiritu rationali) ratio imaginis separari. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 24a.

6. Cf. *ibid.*, ad 12. — V, 25a. — *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam* (quaest. disp. Ia Fr. Matth. ab Aquasp., ad 2), p. 102.

7. Voir plus haut, p. 195, n. 9.

tionnelle et inhérente, qui est quelque chose de créé [1], et qui doit être considérée comme une disposition habituelle de l'esprit. Saint Bonaventure l'appelle lumière créée, science créée, sagesse créée [2] ; et il remarque — cette remarque s'applique directement à la sagesse, mais doit être faite également, cela s'entend, de la lumière — que cette sagesse créée n'est pas sagesse par elle-même, mais en raison de son origine, la sagesse incréée, selon laquelle elle dirige l'esprit et à laquelle elle conduit [3]. Elle est un effet, une irradiation de celle-ci, et mérite plutôt le nom d'accident que celui d'être [4].

§ 3. — *L'influence divine détermine dans l'âme les similitudes des raisons éternelles.*

Que l'on prenne le terme *influence* dans le sens d'une action divine sur l'âme ou de l'effet de cette action, il reste toujours à préciser, dans le premier cas, de quelle manière créée [5] cette action se manifeste sur l'esprit ; dans le second, ce qu'est en réalité cet *habitus mentis*, cette disposition intérieure qui sert de terme créé à l'irradiation de l'influence des raisons éternelles.

En nous en tenant à ce que nous avons admis plus haut, à savoir que l'influence divine est un effet produit dans l'âme, une disposition, un *habitus*, nous posons la question sur ce terrain, et nous nous demandons ce qu'est cette disposition, cet *habitus*. Est-ce une disposition générale qui rende l'âme apte à recevoir l'illumination des raisons éternelles, comme le *naturale iudicatorium*, la lumière naturelle de l'esprit, rend apte celui-ci à percevoir la vérité des premiers principes, ou comme la lumière des sens intérieurs permet la réception des espèces intelligibles ? Ou bien, faut-il considérer cette influence, cette disposition non comme spécifiée, comme *une*, mais comme *multiple* ?

C'est dans le dernier sens que nous croyons devoir répondre : l'influence n'est pas une disposition générale, mais une disposition spécifiquement déterminée de l'esprit, disposition qui montre à l'âme la vérité incréée sous un certain aspect, et qui n'est autre chose que la similitude de cette vérité impri-

1. « Ad certitudinalem cognitionem non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia, pro eo quod nihil creatum potest animam perfecta certitudine stabilire. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.

« Haec autem influentia non est simpliciter quid increatum. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18. — V, 434a.

2. Cf. spécialement *De Scientia Christi*, q. 4. et 5. *passim*.

3. « Non sortitur (influentia) rationem sapientiae ex se, sed ratione eius a quo fluit, secundum quod dirigit et ad quod ducit ; et haec est sapientia increata. » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b-30a.

4. « Ad modum influentiae totaliter pendet ex illa (*scil.* sapientia increata), unde magis est entis quam ens, et magis effectus et irradiatio sapientiae quam sapientia nuncupanda. » *Ibid.*, ad 2.3. — V, 30a.

5. On ne peut admettre, en effet, que ce soit *modo divino* : « Haec autem influentia non est simpliciter quid increatum. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18. — V, 434a.

mée dans l'âme. Saint Bonaventure les appelle *innées*, ces similitudes ou *habitus* multiples, et ne leur accorde qu'une vérité *ex suppositione* [1]. Nous devons justifier cette assertion.

Avec saint Augustin [2], saint Bonaventure dit que les lois éternelles viennent en l'âme, non comme en cheminant, mais par une impression semblable à celle par laquelle l'image de l'anneau est imprimée dans la cire, sans que, cependant, cette image quitte l'anneau [3]. Ailleurs il identifie cette impression ou ces impressions avec certains principes qui manifestent la lumière des raisons éternelles et qui sont vus par l'âme, tandis que la raison éternelle ne l'est pas [4]. Et, enfin, il les définit d'une manière tellement précise qu'on se demande comment on peut refuser de les considérer comme des dispositions de l'esprit : « Ces règles, dit-il, en effet, qui éclairent les intelligences sont tous ces modes par lesquels l'esprit discerne et juge ce qui ne peut être autrement que ce n'est, par exemple : qu'il faut révérer par-dessus tout le premier principe, qu'il faut croire entièrement la souveraine vérité, etc. » [5]. Ces règles éternelles, fondement de la certitude, sont donc des *modes* de l'esprit, des dispositions, des manières d'être, qui sont imprimées en lui, qui modifient et dirigent ses jugements en les comparant à la vérité certaine. Un disciple de saint Bonaventure les appelle de certaines irradiations spirituelles, des similitudes et représentations de la vérité incréée, par lesquelles l'esprit est dirigé et par lesquelles il juge ; elles sont pour l'esprit comme les reflets, en lui-même, des vérités éternelles [6].

Ces règles imprimées en nous doivent être distinguées, et des similitudes abstraites des objets sensibles — cela est clair, — et des premiers principes. Saint Bonaventure le dit d'une manière expresse [7]. Les premiers principes sont

1. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23.24.25.26. — V, 26b.

2. *De Trinit.*, lib. XIV, c. 15, n. 21. — PL, XLII, 1052.

3. « Non migrando, sed imprimendo descendunt (illae leges iustitiae) in animam, sicut imago anuli, quae cerae imprimitur, anulum non relinquit. » Cf. *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 15. — V, 496b-497a. Citation selon le sens. Cf. également *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 3, — V, 17a.

4. « ...et ideo non sequitur, quod ipsa (ratio aeterna) sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 16. — V, 25b.

5. « Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum ; quod summo vero summe credendum et assentiendum ; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum. » *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 9. — V, 338a. Cf. *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 904a.

6. Cf. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 186-187. (Fr. Eustachii quaest. disp. I[a], ad 4). Le même auteur appelle *générale* cette illumination par l'influence divine, et donne le nom de *spéciale* à celle qui est le propre de certains états mystiques et de l'état bienheureux. Luyckx, qui cite ce passage (*Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 240), ne semble pas l'avoir exactement compris, puisqu'il le cite pour montrer que le Fr. Eustache est bien le continuateur de la doctrine de saint Bonaventure ; or, à ce point de vue, ce que le Fr. Eustache dit de l'illumination spéciale (dans son sens) n'a aucune portée. Rappelons, d'ailleurs, que saint Bonaventure n'appelle ni générale ni spéciale l'influence des raisons éternelles. Voir plus haut, p. 198.

7. « Non sunt tota ratio cognoscendi (rationes aeternae) ; sed requiritur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 15. — V, 25b. — *Ibid.*, ad 18. — V, 26a.

connus par la lumière naturelle de l'esprit qui les utilise dès que lui parviennent de l'extérieur les espèces qui forment les deux termes de son jugement [1]. Ces principes ont, comme d'ailleurs aussi les similitudes tirées du sensible, leur vérité propre [2].

Mais si les impressions des raisons éternelles en l'âme ne sont ni les similitudes reçues des sens, ni les premiers principes, comment les appeler et les distinguer ? Il ne reste qu'un nom, celui de *species*, d'espèces, et d'espèces *innées*, dans le sens propre du mot. Les similitudes reçues par les sens ne sont pas innées, évidemment ; les premiers principes ne sont innées que *secundum quid*, car pour qu'ils puissent se manifester, il leur faut le secours des espèces venues du dehors [3] ; tandis que les connaissances que nous avons par elles-mêmes, sans que, de quelque façon que ce soit, l'extérieur contribue à leur formation — par exemple, ce que c'est qu'aimer et craindre Dieu — ces connaissances-là sont innées. Elles peuvent être appelées *habitus innés* [4] ou, encore, — nous allons le voir — *espèces innées*.

Rappelons d'abord un principe général. Il est évident, d'après saint Bonaventure, suivant en cela la tradition d'Alexandre de Halès et de Thomas d'York [5], que toute connaissance ne vient pas des sens. Il faut admettre, en effet, que l'âme connaît Dieu et elle-même, et ce qui se trouve en elle, sans le secours des sens extérieurs, et si le Philosophe dit que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans le sens, il faut l'entendre des choses qui n'ont leur être dans l'âme que par une similitude abstraite ; ces choses se trouvent dans l'âme par manière d'écriture, *scripturae*. C'est pourquoi le même philosophe dit d'une manière remarquable que rien n'est écrit dans l'âme ; non pas que l'âme ne possède aucune connaissance par elle-même, mais parce qu'il n'y a en elle aucune *peinture* ou similitude abstraite. Saint Augustin [6] affirme la même chose lorsqu'il dit que Dieu nous a donné la puissance naturelle de juger, par laquelle nous pouvons discerner dans le livre de la vérité ce qui est vérité et ce qui est ténèbre ; la vérité, en effet, a été im-

1. « Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit, quia, secundum Philosophum, 'principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus'. » Quando enim scio, quid totum, quid pars ; statim scio, quod ' omne totum maius est sua parte'. » *De donis Spiritus S.*, coll. 8, n. 13. — V, 496b.

Dans ce texte, saint Bonaventure résume brièvement ce qu'il expose largement dans : *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 903ab.

2. « ...requiritur cum illis (rationibus aeternis) lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum, ex quibus propria ratio cognoscendi habetur respectu cuiuslibet cogniti. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 15 — V, 25b. — *Ibid.*, ad 22. — V, 26b.

3. « Habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei. » *II Sent.*, *loc. cit.* — II, 903a.

4. « Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere. » *Ibid.* — II, 904a.

5. Cf. E. Longpré, O. F. M., *Thomas d'York*, dans l'*Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 903. Voir page suiv., n. 4, la citation de Thomas d'York.

Par cette manière de voir saint Bonaventure se distingue de saint Thomas (Gilson, *Le thomisme*, p. 169 suiv.) et de Scot (Tochowicz, *I. D. Scoti de cognitionis doctrina*, p. 5-8).

6. *De Civitate Dei*, lib. XI, c. 27, n. 2. — PL, XLI, 341. Citation libre.

primée par la nature au cœur de l'homme [1]. — Il faut donc distinguer, d'après saint Bonaventure, trois classes de connaissances : les connaissances acquises par les sens, les connaissances innées, et les connaissances surnaturellement infuses [2] : le philosophe s'occupera des deux premières classes, le théologien de la dernière [3].

Quant aux connaissances naturelles — pour ne parler que de celles-là — les unes viennent des sens par le moyen de l'abstraction, les autres se trouvent déposées dans l'âme par le créateur même [4]. Un exemple permettra de donner une idée exacte de cette connaissance intérieure. Après avoir affirmé [5] que la charité ne peut être connue expérimentalement que par celui qui la possède, et qu'elle peut, cependant, être connue d'une manière spéculative par celui qui ne la possède pas, le Docteur Séraphique nous expose le mode de cette connaissance purement spéculative. Il faut exclure dans le cas présent — ainsi s'exprime-t-il — toute connaissance de la charité par son essence même ; elle ne peut donc être connue que par une similitude. Or, il y a deux sortes de similitudes : la similitude acquise par le sens, et de celle-ci il ne peut être question ici ; et la similitude qui se trouve dès l'origine dans l'âme elle-même parce qu'elle est innée — nous ne parlons pas de la similitude infuse gratuitement dont il ne peut, non plus, être question ici. Tout ce qui est connu par similitude innée est dit être connu dans la vérité éternelle.

Mais cette espèce innée peut encore être de deux sortes : ou elle est similitude pure et simple, telle la similitude de la pierre ; ou similitude telle qu'elle contient également une certaine vérité. La première similitude est une simple peinture — nous avons déjà rencontré ce terme ; la seconde est une impression de la Vérité première dans l'âme.

1. « Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus, quod « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu » et quod « omnis cognitio habet ortum a sensu » ; intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam ; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. Et hoc est quod dicit Augustinus... : 'Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa'. » *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, ad quaest. incid. — II, 904b.

2. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 34. — V, 20b-21a

3. Cf. *Breviloq.*, prol., § 3. — V, 205a.

4. Cf. Lutgen, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 171 et suiv. La même doctrine est exprimée — on ne peut plus clairement — par Thomas d'York : « Scire debes quod duplex est via cognoscendi, quarum una est ab inferiori, hoc est per viam sensus, cuius solus assertor, sicut videtur, fuit Aristoteles, cum dicit quod omnis cognitio est a sensu ; nos autem, secundum sapientiam christianorum et philosophorum, scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab idea in ideam, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem... » Cité par le R. P. Longpré, dans l'*Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 903.

Nous ne voyons pas comment le P. Belmond peut dire que saint Bonaventure n'admet pas le système des idées innées *A l'Ecole de saint Augustin*, dans les *Etudes franc.*, XXXIII, p. 13, n. 2.

5. Voir note suivante.

impression qu'elle reçoit dans la création même. Ainsi, pour donner encore un exemple, il a été donné à l'âme, au moment de sa création, une certaine lumière directive et une certaine direction naturelle ; il lui a été donné, de même, une certaine inclination de la volonté. L'âme sait donc ce qu'est la rectitude et ce qu'est une inclination de la volonté, et, par conséquent, ce qu'est la rectitude de l'inclination. Or, la charité n'est pas autre chose que la rectitude de l'inclination ou de la volonté ; l'âme sait donc naturellement ce qu'est la charité, et elle le sait par une certaine vérité, et cette vérité est la similitude de la charité : vérité en tant que cette impression se trouve dans l'âme, similitude en tant qu'elle est perçue par l'intelligence [1].

Il résulte de là que nous pouvons avoir certaines notions dont les termes ne nous viennent pas par les sens ; et c'est en cela que les impressions des raisons éternelles se distinguent des premiers principes. Comme ceux-ci nous manifestent la vérité en tant qu'ils éclairent des termes venus du dehors dont ils montrent la convenance, ainsi les raisons éternelles, en jetant leur lumière sur les termes innés de l'esprit, lui découvrent la vérité qu'il porte en lui-même, vérité qui est l'imitation de la Vérité première, puisque la vérité des termes n'est autre que le reflet des vérités éternelles.

On pourrait se demander si saint Bonaventure parle, dans le passage précédent, d'une simple vue de la lumière naturelle, du *naturale indicatorium*. Il dit, en effet, que la Vérité éternelle imprime ces connaissances *a conditione*. Mais un texte parallèle, où il mentionne la justice, enlève tout doute, puisqu'il y dit expressément que la justice est connue par le pécheur dans les raisons éternelles ; et il ajoute — la remarque deviendra ainsi générale — qu'il faut dire la même chose de toute forme intelligible substantielle [2], soit de tout cognoscible que l'âme connaît par son essence et non par espèce venue du dehors [3].

1. « Cognitione experientiae non cognoscitur caritas nisi ab habente ; cognitione vero speculationis certum est cognosci caritatem etiam a non habente. Modus autem huius cognitionis non potest esse per caritatis essentiam nec per similitudinem a sensibus acquisitam : ergo necesse est, quod sit per similitudinem infusam, vel innatam. Utraque autem, quae sic cognoscuntur ab homine, dicuntur ab Augustino cognosci in Veritate aeterna, aut quia Veritas cognitionem infundit, ut Prophetis, aut quia a conditione imprimit, secundum illud : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, etc. Caritas autem non cognoscitur a peccatoribus per speciem infusam : ergo oportet, quod per innatam cognoscatur. Species autem innata potest esse dupliciter : aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura ; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis ; data est etiam ei affectio voluntatis. Cognoscit igitur anima, quid sit rectitudo, et quid affectio, et ita, quid rectitudo affectionis ; et cum caritas sit hoc, cognoscit caritatem per quandam veritatem, quae tamen veritas est similitudo caritatis ; et tunc recte habet rationem similitudinis, dum accipitur ab intellectu ; habet tamen rationem veritatis, prout est in anima. » *I Sent.*, d. 17, p. I, a. unic., q. 4, concl. — I, 301b-302a. Noter cette définition générale de la vertu : « Virtus non est aliud quam rectitudo voluntatis. » *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, fund 1. — II. 656b.

2. « Restat ergo, quod cognoscatur (iustitia ab impio) in ratione aeterna. Similiter potest argui de qualibet forma intelligibili substantiali, ac per hoc de omni cognitione certitudinali. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 23. — V, 19a Cf. *ibid.*, fund. 8. — V, 17b.

3. « Quid autem sit amor et timor (*la même chose est à dire de la justice*), non cognoscit

Une autre preuve de l'innéité de certaines connaissances et de leur relation vis-à-vis des raisons éternelles nous est donnée par l'analyse de ce qui se passe dans notre mémoire. Celle-ci retient les notions simples comme celles des principes des quantités continues telles que point, instant et unité, sans lesquelles il est impossible de se souvenir des choses auxquelles ces principes donnent origine, ou même simplement de les penser. Nous devons conclure de là que la mémoire n'est pas seulement informée du dehors par les phantasmes, mais qu'elle reçoit également d'en-haut et garde en elle des formes simples qui ne peuvent entrer par la porte des sens [1].

Et, enfin, pour donner un dernier mais très important exemple, nous ne pouvons connaître Dieu par une similitude reçue de l'extérieur, d'autant plus que la connaissance de Dieu est implantée dans notre nature même [2]. Cette connaissance se base sur un effet intérieur [3] connu par l'influence d'une lumière connaturelle à la puissance cognitive, et cette lumière n'est autre chose qu'une similitude non abstraite mais imprimée, similitude qui est inférieure à Dieu parce qu'elle se trouve dans une nature inférieure, supérieure, cependant, à l'âme, parce qu'elle la rend meilleure [4].

Qu'on pèse tous les mots de ce passage et qu'on le compare aux textes qui précèdent : ce n'est pas seulement d'un *habitus* tout court qu'il s'agit, mais d'un *habitus* proprement *inné*, dans le sens que saint Bonaventure attribue à ce mot ; et cet *habitus*, nous enlevons ici le doute de Baeumker [5], est une *species* véritable, *species innata*, qui pour l'intelligence qui la considère est similitude, et qui est vérité en tant qu'elle se trouve être l'impression de la souveraine vérité dans l'âme [6].

homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam ; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. » *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 904a.

1. « Retinet (memoria) etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec... Ex... (hac) retentione apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias. » *Itin.*, c. 3, n. 2. — V, 303b.

2 « Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo « Dei notitia naturaliter est nobis inserta », sicut dicit Augustinus. » *II Sent.*, *loc. cit.* Au sujet du texte de saint Augustin, cf. la note des EE., *hic*.

3. « Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur. » *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. — II, 544b.

4. « Cognoscitur autem Deus.... per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura. » *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, ad 4. — II, 123b.

« Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem ; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur ; nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem. » *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 1, ad 5. — I, 70ab.

Cf. *Augustinum*, *De Trinit.*, lib IX, c. 11, n. 16. — PL, XLII, 969-970.

5. « Ober Witelo} in anderen Fällen z. B. bei der Gotteserkenntnis, ähnlich wie Bonatura, dem (aktiven) Intellekt einen *habitus*, der keine *species* ist, angeboren oder sonstwie eigentümlich sein lassen wollte, um aufgrund dieses *habitus* das Zustandekommen der aktuellen Erkenntnis irgendwie zu erklären, können wir... nicht entscheiden. » *Witelo*, p. 489-490.

6. Voir page préc., n. 1.

Pour résumer maintenant le tout : ce que, dans le paragraphe précédent, nous avions appelé influence, a été précisé ici comme un effet intérieur, comme des impressions de la Vérité première, des similitudes, des espèces innées — parfois, mais improprement appelées infuses [1] — que l'âme trouve en elle et qui sont distinctes des premiers principes. L'âme les a en elle en tant qu'elle est l'image de Dieu, car elle les garde par la mémoire qui est la première des facultés dans lesquelles cette image se révèle [2]. Aucune connaissance n'est supérieure en dignité à celle que nous avons par ces vérités; et toute autre, qu'elle soit acquise par les sens, ou qu'elle soit le fruit de la propre activité de l'âme, est rapportée à celle-là [3], dont elle reçoit sa certitude ultime [4].

Nous avons là *l'information* de l'âme par la Vérité première, dans son vrai sens, information qui n'est pas une union substantielle de l'âme et de Dieu — ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire [5] — mais qui est une information par similitude [6] dont nous avons une image et un exemple dans l'information des puissances inférieures par les espèces sensibles [7].

La similitude ou la vérité qui informe ici, c'est la qualité spirituelle et créée qui est donnée à l'âme [8], qualité qui joue le rôle d'*habitus* intermédiaire entre la Vérité incréée et la puissance cognitive, disposant celle-ci à celle-là [9] et que saint Bonaventure appelle — nous l'avons vu — influence. Cet effet créé, ces similitudes informantes, sont les principes par lesquelles les raisons éternelles dirigeront l'intelligence et lui imprimeront leur impulsion [10].

1. Cf. p. ex. page préc., n. 4, première partie.

2. « Ipsa (memoria) habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. — Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei. » *Itin.*, c. 3, n. 2. — V, 304a. Cf. Lutckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 98 suiv.

3. « Sed quanto aliquid simplicius, tanto prius ; ergo naturaliter est prior conversio animae super ipsam veritatem sibi intimam, quam super se ipsam vel vera extrinseca : ergo impossibile est, quod aliquid cognoscat, nisi illa summa veritate praecognita. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 31. — V, 20b.

4. Dans ce sens, Gilson dit avec raison que « les essences appréhendées par notre pensée n'exercent sur elle la contrainte inéluctable qui la soumet à leur contenu que parce que la nécessité de l'idée divine se communique en quelque manière à elles. » *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 379.

5. Voir plus haut, p. 191.

6. « Dum cognoscitur (Deus) ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta. » *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 1, ad 5. — I, 70a.

7. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 7.8.9. — V, 25a.

8. « Omnis autem talis unio (inter cognoscens et cognoscibile) est per assimilationem ; sed omnis assimilatio est secundum aliquam qualitatem : ergo necesse est, quod ipsi animae detur qualitas spiritualis creata, per quam sit ad cognoscendum idonea. » *De Scientia Christi*, q. 5, fund. 10. — V, 29b.

9. Cf. *ibid.*, fund 8. — V, 29ab.

10. Autrement dit, ces similitudes sont des formes *quae complent in movendo*. *III Sent.*, d. 36, a. unic., q. 6, ad 3. — III, 807a.

CHAPITRE IV

DE LA CONNAISSANCE DANS LES RAISONS ÉTERNELLES

§ 1. — *Les raisons éternelles, comme motrices et régulatrices, donnent la certitude à l'esprit.*

Nous connaissons les conditions de l'illumination divine : d'une part, exclusion de tout intermédiaire entre Dieu et l'âme ; d'autre part, action divine se manifestant ou, plutôt, s'étant manifestée par l'impression en nous de certaines espèces qui sont les vérités représentatives de la Vérité première dans l'âme et, pour l'intelligence, des similitudes.

Or saint Bonaventure — envisageant plus directement l'acte même de la connaissance et le caractère de certitude qu'il manifeste — rapporte cette certitude à l'influence dirigeante et motrice des raisons éternelles [1]. La certitude serait donc le résultat de ce que les raisons éternelles maintiennent l'intelligence dans le vrai, lui montrant une vérité supérieure et la dirigeant vers elle. *Regulans* et *motiva* : en ces deux mots se résume pour lui l'action de la *ratio æterna*. Nous voulons déterminer maintenant le sens de ces mots et, en même temps, décrire le merveilleux effet de cette action sur l'acte de connaissance.

Saint Bonaventure définit les règles éternelles, considérées dans l'esprit qui reçoit leur impression, comme les dispositions d'après lesquelles celui-ci juge que telle et telle chose ne peut être autrement qu'elle n'est [2]. En vertu de cela elles donnent à la vérité perçue par l'intelligence son caractère le plus net, la certitude.

Cette certitude doit se baser nécessairement sur une loi dont on ne puisse contester la valeur [3], une règle, autrement dit. « La règle est toujours quelque chose qui retient et maintient ; elle est par essence un principe de fixité [4]. » Si on parle de règle dans l'ordre de la connaissance, il ne peut s'agir, évidemment, que d'un principe fondamental dont l'évidence soit telle que l'esprit ne puisse en aucune façon hésiter sur l'adhésion à donner. Or il y a deux ordres de vérité : la vérité incréée et la vérité créée ; il y a donc aussi

1. « Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b.

2. « Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest. » *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 9. — V, 338a.

3. « Iudicium autem certum non fit nisi per legem certam et iniudicabilem.... » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 12. — V, 25a. « Nihil recte et certitudinaliter cognoscitur, nisi applicetur ad regulam, quae nullo modo potest obliquari. » *Ibid.*, fund. 26. — V, 20a.

4. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 379.

deux ordres de principes : les principes éternels et les principes de notre esprit. De ceux-ci nous avons parlé précédemment, et nous avons dit qu'ils avaient leur origine dans l'impression exemplaire des raisons éternelles dans l'âme. La vérité de ceux-ci dépend de la vérité de ceux-là, si bien que pour donner à notre connaissance un appui sûr, nous devons tenir le regard fixé sur l'*ars æterna* où se trouvent ces règles [1]. L'infaillibilité et l'immutabilité, ces deux conditions dont ne peut se passer la certitude, ne se trouvent que là [2].

Nous ne savons vraiment que si nous sommes persuadés de connaître la cause pour laquelle la chose est, et que si nous connaissons cette cause, et s'il nous est évident que la chose ne peut être autrement [3]. Le fondement d'une telle persuasion ne peut se trouver qu'en Dieu, parce que par lui l'intelligence est rendue certaine malgré la mutabilité de la créature. Ainsi, même si toutes les créatures disaient le contraire, Dieu cependant devrait être aimé ; Dieu lui-même ne peut faire qu'il en soit autrement. Même si tout était anéanti, il resterait encore la certitude de la vérité [4]. Comme, sous le rapport de l'être, les principes intrinsèques des créatures ne suffisent pas sans le premier principe qui est Dieu, ainsi ces mêmes principes créés ne suffisent pas pour la connaissance ; ils peuvent être raison de connaissance de quelque manière ; mais ils n'excluent pas pour cela la première raison qui est le Verbe [5]. Dieu a en son être la souveraine vérité ; il ne peut donc y avoir de vérité stable que par lui [6]. Et, de fait, les raisons éternelles nous apparaissent comme la

1. « Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione ; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non-esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem ; necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et ad veritatem. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b.

2. « Unde cum res habeant esse in proprio genere et humana mente et in aeterna ratione, et earum esse sit mutabile primo et secundo modo, eo quod omne creatum vertibile, et immutabilitas solum sit in Filio Dei, qui est ars et ratio omnium viventium ; necessario sequitur, quod res scibiles nullo modo habeant immutabilitatem, nisi prout sunt in Verbo aeterno : ergo nullus potest docere nec etiam facere, res fore scibiles vere, nisi adsit Filius Dei. » *Dom. XXII. p. Pentec.*, sermo 1. — IX, 442a. Cf. *De Scientia Christi, loc. cit.*

3. « ' Tunc enim scimus cum causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, et scimus, quoniam ipsius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere '. Ex parte enim creaturae cuiuscumque non est immutabilitas. » *Dom. XXII. p. Pentec.*, sermo 1. — IX, 442a. La citation dans le texte est « secundum Philosophum ».

4. « Sicut principia essendi intrinseca non sufficiunt sine illo primo principio extra, quod est Deus, ad esse, sic nec ad plenum cognoscere. Unde licet illa principia sint aliquo modo ratio cognoscendi, non propter hoc excludunt illam rationem cognoscendi primam a nostra cognitione, sicut nec excludunt in actu essendi a creatione. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 14. — V, 25b.

5. « Ratio autem intelligendi est (Deus), quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnarent, Deus tamen est amandus ; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis. » *De donis Spirit. S.*, coll. 8, n. 15. — V, 297a.

6. « Deus in suo esse habet summam veritatem ; cogitatio vero nostra cum sit creata et exemplata a summa veritate, non potest esse summe vera ; similiter nec locutio, et ideo minus de veritate habet. » *I Sent.*, d. 23, dub. 2. — I, 417a. « Lumen stabile non est nisi per splendorem aeternum et incircumscriptibilem. » *In Ascens. Dom.*, sermo 1. — IX, 315b.

certitude parfaite, puisque nous ne pouvons même pas penser qu'elles n'existent pas [1].

Cette affirmation catégorique laisse subsister, malgré tout, une certaine difficulté. On pourrait très bien dire, semble-t-il, que ces vérités sont certaines à l'âme, par sa propre lumière ; il n'est donc pas utile de recourir à une vérité supérieure. Mais non, répond saint Bonaventure Sans doute, le jugement que forme l'âme en apercevant les similitudes déposées en elle par la vérité éternelle, ce jugement est quelque chose de créé [2] ; toutefois, la vérité que renferme ce jugement peut exprimer soit la vérité telle qu'elle se trouve dans la matière — ou dans le signe extérieur, — soit telle qu'elle est dans l'esprit, ou telle qu'elle est en Dieu. Or chacune de ces manières d'être de la vérité influe sur le jugement qui l'exprime et lui communique la certitude que peut donner chaque être ; le jugement sera ainsi plus ou moins certain selon que son fondement sera plus ou moins ferme. Tout jugement qui se base sur une vérité créée sera, comme elle, soumis au changement et, partant, à l'incertitude ; si, au contraire, il se base sur les raisons éternelles, il sera inébranlable.

Puisque la connaissance de nous-mêmes nous en avertit, certains de nos jugements se présentent à nous avec le caractère de certitude absolue, cela ne peut s'expliquer, en vertu des principes qui précèdent, que par l'action des raisons éternelles. Et si, malgré tout, cette certitude est mélangée de quelque ombre, cela vient de ce que l'âme n'est pas entièrement dispensée de regarder en bas ou en elle-même, et de recevoir la lumière qui lui vient des sens et de sa faculté naturelle de connaître. C'est à cause de cela que la vérité qu'elle contemple a toujours double face : d'une part absolument certaine, elle apparaît d'autre part avec un caractère de certitude relative. La chose s'explique, si nous tenons compte de la double information que reçoit notre faculté de connaître : celle d'en-haut, des raisons éternelles ; celle d'en bas, des espèces sensibles [3].

On pourrait objecter encore que l'acte de connaissance, pour pouvoir s'exercer pleinement, ne suppose que l'existence d'une intelligence, d'un objet connaissable, et la réflexion de la faculté de connaître sur cet objet. Cela suffirait, en effet, dit saint Bonaventure, s'il ne s'agissait ici que d'une simple

1. « Quodam modo est nobis certissima (ratio aeterna), quia intellectus noster nullo modo potest cogitare, ipsam non esse. » *De Scientia Christi*. q. 4, ad 16. — V, 25b.

2. « Licet principium demonstrativum, secundum quod dicit quid complexum, sit creatum... » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23 etc. — V, 26b

3. « Et si obiiciatur, quod illa veritas est simpliciter certa ipsi animae per se ipsam ; dicendum, quod licet principium demonstrativum, secundum quod dicit quid complexum, sit creatum ; veritas tamen significata per illud potest significari vel secundum quod est in materia, vel secundum quod est in anima, vel secundum quod est in arte divina, vel certe omnibus his modis simul. Veritas enim in signo exteriori signum est veritatis, quae est apud animam... ; anima autem secundum suum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum suum inferius ad haec inferiora, cum sit medium inter res creatas et Deum ; et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter. Et ideo huiusmodi veritas ut incommutabilis simpliciter supra animam est... » *Ibid.* — V, 26b-27a.

appréhension ; mais en plus de cela, il y a jugement, et jugement certain ; or, celui-ci ne peut se faire que par une règle sûre et en dehors de toute contestation. C'est pour cela que nous disons que, dans un tel acte, se manifeste l'existence et l'action des raisons éternelles [1]. La lumière qui vient d'elles ne connaît pas d'éclipse [2], elle brille sans interruption [3] ; et, en levant son regard vers la sagesse éternelle, l'âme est purifiée de toute erreur [4] parce qu'elle atteint ce qui est éternel [5].

Nous n'avons pas eu de peine à reconnaître dans maint passage cité ce que déjà précédemment nous avions indiqué comme une des idées fondamentales de l'exemplarisme de saint Bonaventure, à savoir l'insuffisance de l'être créé pour fonder une vérité certaine, insuffisance qui se trouve d'abord dans son être, et qui, de là, passe dans la vérité que cet être donne à l'intelligence. Cette idée revient si souvent sous la plume du Docteur Séraphique qu'on peut à bon droit la regarder comme de première importance. Elle est dominée elle-même par un principe plus général qui fait dépendre la vérité de l'esprit qui connaît du degré d'expression que les choses connues ont dans leurs différentes manières d'exister, et, conséquemment, de leur degré d'être [6]. L'être qu'elles ont en elles-mêmes et dans l'âme (par leurs similitudes) n'explique pas la certitude que l'esprit trouve dans les jugements qu'il porte sur elles, car cet être est trompeur et changeant ; il faut nécessairement rapporter cette inébranlable confiance que nous avons dans certains principes à un être qui est toujours le même et qui est le fondement de toute vérité. Cet être, c'est Dieu ; sa vérité ne change pas et peut ainsi servir de règle et de point d'appui à la vérité de notre esprit qui participera à son infaillibilité et à son immutabilité. « Ainsi, pouvons-nous dire avec Gilson, la pensée humaine se fixe sous la nécessité de l'acte éternel par lequel Dieu se pense lui-même et connaît toutes ses participations possibles [7]. »

1. « Ad illud quod obiicitur, quod ad cognitionem nihil plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc ; dicendum, quod haec conversio includit iudicium ; iudicium autem certum non fit nisi per legem certam et iniudicabilem... et ideo hic includitur ratio et veritas aeterna. » *Ibid.*, q. 4, ad 12. — V, 25a.

2. « Haec lux nescit occasum. » *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a.

3. « Quae (veritas) inexstinguibiliter irradiat. » *Ibid.*, coll. 5, n. 1. — V, 353b.

4. « In elevantibus mentem ad Filii sapientiam purgabitur omnis error visione infallibilis veritatis. » *Dom. I. Adventus*, sermo 1. — IX, 26a.

5. « Est triplex radius veritatis in anima, per quem anima possit elevari ad perpetua. » *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 5. — V, 349b.

6. « Illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem, quam ipsa res causata exprimat se ipsam. Et propter hoc Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas, quam cognosceret per suas essentias ; et Angeli perfectius cognoscunt in Verbo quam in proprio genere. » *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9. — V, 10a.

7. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 379. — Le P. Luyckx dit que les augustiniens en voulant mettre l'esprit humain continuellement en contact avec le divin pour sauver la certitude de la connaissance ont voulu atteindre ce qui ne peut être atteint, puisque la certitude actuellement acquise par l'esprit reste quelque chose de créé. (*Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 216.) Sans entrer dans une discussion trop longue, nous observons seulement : 1. Que la certitude immuable, dont parlent les augustiniens, ne se trouve pas dans l'acte de l'esprit, mais qu'elle est considérée par eux comme le résultat d'une action divine sur l'esprit ; ce résultat est, d'ailleurs, toujours reçu *modo creato*, puisque saint Bonaventure dit expressément que la certitude est toujours mélangée de quelque ombre (*De Scientia Christi*, q. 4, ad 22 seqq. —

Outre que les raisons éternelles sont la règle de notre pensée en tant qu'elles la fixent dans une certaine immutabilité et lui confèrent leur propre évidence et infaillibilité, elles le sont encore en tant qu'elles la conduisent à la connaissance d'autres vérités [1] ; la règle, en effet, ne sert pas seulement à préserver de l'erreur ; elle indique encore la direction à suivre pour parvenir à la certitude.

Saint Bonaventure exprime ce second office des règles éternelles par le mot *motivae* : *ratio aeterna ut regulans et ratio motiva* [2]. Il faut prendre ce terme dans son sens étymologique de motion, d'impulsion, ainsi que le disent nettement ses synonymes de *moventes* [3], *ductivae* [4], et ce texte expressif : « Hae (regulae) enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam [5]. »

Mais si le sens du vocable ne fait pas de doute, de quelle façon interpréter cette motion, cette impulsion ? Elle part des raisons éternelles ; mais quel est son terme ? Faudrait-il traduire la pensée de saint Bonaventure en ce sens que les raisons éternelles éveillent l'attention de l'âme sur les espèces qu'elle porte en elles et la portent ainsi à la considération de la vérité ; ou bien, laissant à l'âme une plus grande liberté et initiative, réduirons-nous cette motion à l'assentiment définitif, assentiment que les principes créés seuls ne sauraient ni expliquer ni donner ? C'est cette dernière supposition que nous croyons la plus probable; car saint Bonaventure, envisageant dans toute sa largeur ce problème de la connaissance, fait remarquer que les raisons éternelles ne sont pas seules à mouvoir l'esprit, mais que la vérité des principes premiers meut avec elles [6]. La vérité montre ce qui ne peut pas être autrement que cela

V, 26b) 2. Cette affirmation des augustiniens ne crée pas plus de difficulté que celle de saint Thomas nous disant que les principes premiers, comme similitudes des idées divines, possèdent « *quamdam* immutabilitatem et infallibilitatem » (*Quodlib.*, X, a. 7., cité par Luyckx, *op. cit.*, p. 204). Que le R. P. Luyckx veuille bien déterminer exactement le sens de ce *quamdam* : peut-être trouverait-il que cela revient à peu près à ce que disent les augustiniens, c'est-à-dire à un aveu d'impuissance à donner une explication satisfaisante du problème. Saint Thomas avait le regard trop clair pour ne pas s'apercevoir que le mystère planera toujours sur cette question. Cf. aussi Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, p. 91.

1. « Ideo dicuntur regulae, *dit le Fr. Eustache*, quia directivae sunt mentis in notitiam aliarum veritatum. » (*De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 186). Les éditeurs font remarquer qu'au lieu de *directivae* un certain manuscrit porte *ductivae*.

2. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b.

3. « Sciens attingit illas (rationes) ut moventes. » *Ibid.*, ad 2. — V, 24b.

4. « Attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae. » *Ibid.*, ad 19. — V, 26a.

Ce qui, dans ces deux textes, est dit du *sciens* doit, à plus forte raison, être dit du *sapiens*, à l'égard duquel ces mêmes raisons sont *reductivae* et *quietativae*, puisque le terme *moventes* n'exprime qu'un degré inférieur de l'influence des raisons éternelles. Mais, outre cette motion que les raisons éternelles donnent à tous les esprits, ils exercent à l'égard de l'intelligence du sage une action *réductrice*, c'est-à-dire la reconduisent à leur propre centre et origine qui est Dieu, et lui montrent en elles-mêmes l'ultime explication de tout, et le fondement de la certitude. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 19. — V, 26a ; *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18. — V, 434a. — Voir aussi Gilson, *la philosophie de saint Bonaventure*, p. 380 ; Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 225.

Ce dernier auteur traduit *motiva* par *être motif* (Motiv) (*op. cit.*, p. 209 et 222). Cette traduction un peu matérielle ne rend pas la pensée de saint Bonaventure, comme on peut s'en rendre compte par les textes que nous avons cités.

5. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 10. — V, 338a. Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 175, V, p. 260a.

6. « Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 16. — V, 25b.

n'est[1] ; c'est-à-dire elle donne l'évidence. Pour que cette évidence soit aussi parfaite qu'elle peut l'être en ce monde, les raisons éternelles *conduisent* l'esprit vers la vision d'une vérité plus haute qui ne connaît aucun obscurcissement. De là elle reçoit une certitude *simpliciter*[2], tandis que les principes premiers, bien qu'ils soient eux-mêmes connus clairement par l'esprit[3], ne peuvent, cependant, montrer la vérité dans toute sa perfection et donner à l'intelligence la pleine tranquillité qu'elle veut obtenir[4].

Ce terme *motivae* dit donc quelque chose de plus qu'une simple préservation de l'erreur ; il insinue une action spéciale des raisons éternelles, une participation déterminée de leur part dans l'acquisition de la certitude par l'intelligence humaine en lui faisant voir une vérité plus haute qui entraîne infailliblement son assentiment. Ces raisons sont donc à la fois commencement et terme de cette motion.

Mais, si nous pouvons encore assez facilement admettre que les raisons éternelles nous meuvent à les regarder, il nous est plus difficile de concevoir ce qu'est ce terme vers lequel elles appellent notre regard. Ce n'est pas Dieu directement vu, nous l'avons déjà dit, ni, par conséquent, les raisons éternelles elles mêmes qui ne se distinguent pas de Dieu. Ce ne peut être que ces règles qui *sunt omnes illi modi per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest*[5]. *Omnes illi modi*, ces modes, ces dispositions qui déterminent nos jugements certains. Gilson les appelle « les premiers principes simples ou universaux et les premiers principes complexes de la science ou de la morale »[6]. C'est à mettre en regard de ces vérités premières imprimées dans l'âme par le moyen des similitudes[7] — et qui contrôlent tous les jugements inférieurs[8] — que consiste l'action motrice des règles éternelles, ou qu'elle semble consister. La vérité de ces principes étant hors de conteste — ce qui fonde la véritable science et la véritable certitude — l'âme trouvera dans ses jugements l'immutabilité des raisons éternelles[9].

Nous disons des raisons éternelles ; nous devrions plutôt dire, si nous voulons rester logiques, de leurs empreintes dans l'âme. Et cependant c'est là

1. « Lux animae veritas est ; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat. » *In Hexaëm.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a.

2. « A superiori vero recipit (anima) certitudinem simpliciter. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23 seqq. — V, 26b.

3. « Principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri. » *De Scientia Christi*, q 4, ad 22. — V, 26b.

4. « Ab inferiori recipit (anima) certitudinem secundum quid. » *De Scientia Christi*, ad 23 seqq. — V, 26b.

5. *In Hexaëm*, coll. 2, n. 9. — V, 338a.

6. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 380. Voir aussi De Wulf, *L'intellectualisme de Godefroy de Fontaine*, Baeumker's Beiträge, Supplementband, 1913, p. 290.

7. Cf. *I Sent.*, d. 17, p. I, a. unic., q. 4, concl. — I, 301-302. Voir plus haut, p. 204 suiv.

8. Cf *Itin.*, c. 2, n. 6. — V, 301a. — *De Scientia Christi*, q. 4, *passim*.

9. « Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse : et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. — Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere ; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem ». *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304a.

que nous arrêterait net saint Bonaventure en nous disant que, dans la connaissance certitudinale, l'âme est régie par les lois immuables et éternelles, *non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna* [1]. « Il nous reste donc à désespérer de trouver un fondement de la certitude, à moins que l'on ne puisse concevoir une action directe des idées divines sur notre esprit qui n'impliquerait cependant à aucun degré la perception de ces idées [2]. » Faudrait-il, avec certains, reprocher à saint Bonaventure une sorte de faiblesse et d'incohérence dans sa doctrine [3] ? Le ton convaincu et précis du Docteur Séraphique ne permet pas un pareil reproche. En réalité, croyons-nous, l'imprécision se trouve non dans la conception que se fait saint Bonaventure de sa propre théorie, mais elle naît pour nous de l'usage qu'il fait de certains termes qui, étant interprétés trop matériellement et sans égards aux autres parties de sa doctrine, entraînent des conclusions que lui-même n'aurait, certes, pas approuvées.

Parmi ces termes celui d'*attingere* l'emporte sur tous les autres par les difficultés qu'il crée. Il exprime pour saint Bonaventure le dernier mais nécessaire degré de l'influence que nous recevons des raisons éternelles ; il convient, par conséquent, de lui donner toute notre attention.

§ 2. — *Dans la connaissance certitudinale l'esprit atteint les raisons éternelles.*

Comme nous venons de le dire, le mot *attingere* exprime pour saint Bonaventure l'ultime degré suivant lequel l'âme s'approche des raisons éternelles. La même idée est suggérée par les termes de *continuare* [4], *inhaerere* [5], *applicare* [6], *praesenter habere* [7], *videre* [8] et *contueri* [9].

1. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23a.
2. Gilson, *op. cit.*, p 379.
3. Ainsi Palhoriès, *Saint Bonaventure*, p. 50. Le même auteur ajoute (p. 58) qu' « il subsiste une certaine indécision dans la pensée de saint Bonaventure ». Mais immédiatement après il dit que « cela tient moins à une lacune dans sa théorie qu'à l'obscurité inhérente à ces sortes de problèmes ». Cette dernière appréciation nous paraît plus juste.
4. « Quia tamen ipsa influentia non habilitat nec elevat, nisi *continuetur* cum luce aeterna tanquam cum principio movente et ratione dirigente... » *De Scientia Christi*, q. 5, concl. — V, 29b.
5. « Haec autem portio superior (animae) est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis *inhaerescit* et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit » *Ibid.*, q. 4, concl. — V, 24a.
6. « Nihil recte et certitudinaliter cognoscitur, nisi *applicetur* ad regulam, quae nullo modo potest obliquari ; ... » *Ibid.*, q. 4, fund. 26. — V, 20a.
7. « Ad certitudinalem cognitionem non sufficit lucis aeternae influentia *sine sui praesentia*, pro eo quod nihil creatum potest animam perfecta certitudine stabilire, quousque *pertingat* ad veritatem immutabilem. » *Ibid.*, q. 5, concl. — V, 29b.
8. « Neuter (Gregorius et Dionysius) negat, quin illud lumen verum... a nostris mentibus *attingatur*, sed quod in hac vita nondum plene *videtur*. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 5. 6. — V, 25a.
9. « ... ut ex parte a nobis *contuita* secundum statum viae. » *Ibid.*, concl. — V, 23b. Voir plus bas, p. 223, n. 5.

Matthieu d'Aquasparta emploie — pour exprimer la même pensée — le mot *contingere*, mais en se réservant : « ... et illud (*scil.* lumen aeternum) attingat et quodam modo contingat intellectus secundum sui supremum. » *Quaest. disp. select.* (ed. Quaracchi), I, p. 253.

Pour dissiper les malentendus auxquels ont donné lieu ces expressions — particulièrement la première — il faut d'abord clairement situer le débat. D'une part, il faut exclure toute vision directe de Dieu : les raisons éternelles ne sont pas vues en elles-mêmes mais en leurs principes [1]. D'autre part, saint Bonaventure affirme avec une insistance remarquable la nécessité d'admettre que dans la certitude les raisons éternelles ne sont pas seulement les règles de l'esprit par leur influence — qu'on entende ce mot dans le sens d'action ou d'effet, — mais *tanquam per eas* (*regulas*) *quae sunt supra se in veritate aeterna* [2], que nous voyons *in veritate et in rationibus*, non *a rationibus* [3].

Cette dernière manière de voir est exprimée habituellement par le terme en question, *attingere*, qui, selon saint Bonaventure, désigne la troisième façon dont Dieu coopère aux actes de l'intelligence, la première étant le concours général, la deuxième l'infusion gratuite de certaines connaissances [4]. Qu'on ne se figure pas que ce terme signifie nécessairement une tension de l'âme vers quelque chose de supérieur, en dehors d'elle. Sans doute, les raisons éternelles sont au-dessus d'elle ; mais l'intelligible qui est au-dessus de l'âme lui est plus intime et plus intérieure qu'elle ne l'est à elle-même [5]. Le terme influence, remarque ailleurs saint Bonaventure — et *attingere* n'est autre chose que la perfection de l'influence divine — ne signifie pas éloignement et distance, mais continuation [6]. Comment l'âme pourrait-elle *inhérer* aux raisons éternelles si ces mêmes raisons n'étaient pas présentes et comme tangibles à son esprit ?

Nous avons remarqué tout à l'heure la relation que saint Bonaventure met entre *attingere* et *videre* ou *contueri*. Une comparaison suggérée par lui-même nous renseignera davantage encore qu'une simple concordance de termes. Il est possible, dit-il, que l'âme atteigne par sa partie inférieure ce qui est au-dessous d'elle, pendant que sa partie supérieure atteint ce qui est au-dessus [7]. Il s'agit dans les deux cas d'une même opération, *attingere*. Or, comment l'âme atteint-elle ce qui est au-dessous d'elle ? Pas, évidemment, par un contact direct entre elle et les objets sensibles ; mais par les espèces

1. « ... non sequitur, quod ipsa sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis. » *Ibid*, ad 16. — V, 25b.

2. *Ibid.*, concl. — V, 23a.

3. *Ibid.*, fund. 3. — V, 17ab

4. « Secundum omnes Sanctos Deus dicitur esse doctor omnis scientiae ; aut igitur quia generaliter cooperatur omni intellectui, sicut et aliis creaturis, aut quia donum gratiae infundit, aut quia intellectus in cognoscendo ipsum attingit. » *Ibid.*, fund. 34. — V, 20b-21a. — Cf. également *ibid.*, concl. — V, 23ab. — Le *donum gratiae* signifie ici une connaissance infuse, comme le contexte l'indique.

5. « ... Intelligibile, quod est supra (animam)... est ei magis intimum quam ipsa sibi. » *Ibid.*, fund. 31. — V, 20b.

6. « Dicit enim (influentia) continuationem cum primo principio. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18 — V, 434a.

7. « Possibile est, quod anima secundum inferiorem portionem attingat quae sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quae sunt supra. » *De Scientia Christi*, ad 7, 8, 9. — V, 25a.

Saint Bonaventure distingue un triple *intelligible* : l'intelligible qui est *extra*, l'intelligible qui est *intra*, et l'intelligible qui est *supra animam*. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 31. — V, 20ab ; *Itin.*, c. 5, n. 1. — V, 308a.

qu'elle reçoit de ceux-ci. Faut-il en conclure qu'elle atteint ce qui est au-dessus d'elle — les raisons éternelles — par les espèces, les représentations, que celles-ci ont imprimées dans son esprit ? Nous avons dit que ces représentations étaient désignées par le mot *influence* ; or, saint Bonaventure dit expressément que l'âme n'est pas conduite à la certitude par cette influence, *habitus* de son esprit, mais par les raisons éternelles qui sont au-dessus d'elle. Il faut donc distinguer l'une et l'autre chose.

Mais que devient avec cela le *videre in rationibus* et *non a rationibus* ? Rappelons-nous ce que nous disions tout à l'heure : la vérité des raisons éternelles est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. La question n'est donc pas une question de distance ; mais il s'agit de savoir comment ces raisons sont atteintes par nous ; autrement dit, de quelle manière leur influence sur l'acte de notre connaissance se manifeste.

Il nous semble que saint Bonaventure a manifesté suffisamment son sentiment en affirmant que nous atteignons ces raisons *ut ductivae* [1], et que l'influence n'obtient son effet que si elle se continue avec la lumière éternelle comme avec le principe qui meut et la raison qui dirige [2]. Ainsi, atteindre les raisons éternelles et se continuer avec elles n'est autre chose qu'être dirigé et être mu par elles. Nous savons ce que signifient ces termes : ils indiquent une action spéciale de la lumière éternelle sur l'âme, action régulatrice et action motrice, qui a pour but de donner au jugement élaboré par l'esprit une certitude parfaite.

Cependant, comme le jugement que fait l'esprit est un acte d'intelligence, et que l'office de l'intelligence est de percevoir, et que pour percevoir clairement et pour donner sans crainte aucune de se tromper son assentiment il faut voir, et que l'on ne voit pas sans lumière, de là vient que cette action régulatrice et motrice n'est d'ordinaire désignée par saint Bonaventure que par le mot *illumination*. Ce terme exprime à merveille l'effet des raisons éternelles sur notre esprit, si l'on veut bien se souvenir de ce que nous avons dit plus haut des qualités de la lumière corporelle dans la théorie bonaventurienne [3].

L'action des raisons éternelles n'est autre que l'action de Dieu. Or, en tant que Dieu est raison d'intelligence, *ratio intelligendi*, il entre dans l'âme comme soleil de l'intelligence [4]. Il y est actif, par cette lumière, et il informe l'âme par cette action : mais cette action et cette information ne touchent en rien à la substance même de l'âme : elles ne font que donner à l'exercice de sa raison son plein rendement et son achèvement en la conduisant à la vérité certaine : *complet in movendo* [5]. Cette action illuminatrice peut

1. « Huiusmodi rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 19. — V, 26a.
« Sciens attingit illas (rationes) ut moventes. » *Ibid.*, ad 2. — V, 24b.

2. « Requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva. » *Ibid.*, concl. — V, 23b.

3. Voir p. 159 suiv.

4. « Secundum quod Deus... est ratio intelligendi, intrat in animam ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat. » *De donis Spir. S.*, coll., 8, n. 15. — V, 497b.

5. « Aliquid informari ab aliquo est dupliciter : vel sicut a principio constitutivo, vel sicut a principio regitivo et directivo ; vel per alia verba : est forma, quae complet in essendo ;

même, dans certains cas, être tellement forte que l'âme, pour ainsi dire, ne prête plus aucune attention particulière aux illuminations qui lui viennent d'ailleurs ; mais, même dans ce cas, — sauf des exceptions qui dépassent l'ordre de la nature — elle ne voit pas l'essence divine, ni la lumière elle-même [1], mais elle est toujours réduite à ne voir que le reflet de cette lumière dans les principes ou sur les principes de son esprit [2]. Les termes de ceux-ci, ce sont les représentations des raisons éternelles dans l'intelligence [3] ; l'âme, unissant ces termes, connaît certaines vérités qu'elle n'aurait pas pu connaître autrement : telle la notion d'être premier et parfait, qui est la notion la plus générale et la plus simple que l'on puisse imaginer, et qui renferme en elle les notions d'unité, de vérité, de bonté. Toutes les vérités inférieures à celle-là sont dépendantes d'elle et sont contrôlées par elle [4]. Qu'il s'agisse donc de vérités ou de connaissances venant des sens, qu'il s'agisse de la vérité des premiers principes que l'âme connaît par la lumière de sa raison, toujours les faut-il ramener à quelque vérité plus simple qu'elles, et cette vérité plus simple, c'est la vérité des représentations des raisons éternelles dans l'esprit [5], ces notions premières sans lesquelles la définition et la connaissance définitive de n'importe quelle chose est impossible [6].

Mais, remarquons-le, ces premiers principes imprimés par les raisons éternelles en nous ne donnent pas la vérité en tant qu'ils sont dans l'âme, mais en tant qu'ils montrent la vérité supérieure des raisons élernelles [7]. Cette vérité reluit en ces principes [8] ; ces raisons éclairent *dans* ces dispositions de l'esprit [9] parce qu'elles les informent de leur lumière et parce que Dieu coopère aux actes de notre esprit en le dirigeant vers cette vérité [10] ; et c'est

et est forma, quae complet in movendo. » *III Sent.*, d. 36, a. unic., q. 6, ad 3. — III, 807a. Cf. *De Scientia Christi*, q. 5, ad 2. — V, 31a.

1. « Concedi tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat ; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem. » *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6. — II, 546a. Cf. *ibid.*, concl. — II, 544b ; *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 30. — V, 347b-348a.

2. « Prout *relucet* in suis principiis. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 16. — V, 25b. « Regulae istae mentibus rationalibus *insplendentes* sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat... » *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 9. — V, 338a.

3. Ici vaut ce que saint Bonaventure dit des premiers principes naturels : nous ne connaissons les principes qu'autant que nous connaissons les termes. Cf. *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 13. — V, 496b

4. « Non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti. » *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304a.

5. « Intelligibile, quod est supra (animam), est maxime simplex... Ergo impossibile est, quod aliquid cognoscat, nisi illa summa veritate praecognita. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 31 — V, 20b.

6. « Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. » *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304a. — Cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 380 suiv.

7. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b-24a ; *ibid.*, ad 23 etc. — V, 26b.

8. Voir ici, n. 2.

9. Voir ici, n. 2, deuxième partie.

10. « In opere vero, quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum

la vue de cette vérité qui donne à l'esprit la certitude, parce que cette vérité ne se trouve pas dans un être soumis au changement, mais dans l'*ars æterna* qui est immuable et infaillible [1].

Ainsi, lorsque la vérité divine, aidant l'opération de notre intelligence, lui montre — même à son insu [2] — la vérité qu'un principe a en Dieu, cette intelligence est réglée dans son exercice et mue dans son opération par les raisons éternelles. Être mue et être réglée par la lumière divine, c'est, pour l'âme, en recevoir une certaine information qui complète son action [3] ; et cette information suppose — puisqu'il s'agit d'un acte intellectuel — une vue plus parfaite de la vérité, disons même la plus parfaite possible en ce monde, qui se résume dans la certitude acquise. Saint Bonaventure appelle cela *atteindre* les raisons éternelles. Ce n'est autre chose, dans sa pensée, que ramener les vérités et les principes créés à des vérités et à des principes toujours plus hauts, jusqu'à parvenir, en dernière analyse, à une vérité dont le propre est de ne pas pouvoir être pensée ne pas être. Cette vérité n'est autre que la vérité des raisons éternelles, qui se confond avec la vérité divine [4]. A ce point, cette vérité supérieure est *regula motiva* de l'intelligence humaine ; et nous ne voyons plus seulement *a rationibus*, dans leurs empreintes imprimées en l'esprit, mais nous voyons *in rationibus* et *in veritate* ; ce n'est plus l'influence seulement — l'*habitus mentis* — qui régit l'activité de l'intelligence, mais ce qui est supérieur à elle et ce qui, tout en lui étant infiniment supérieur, lui est cependant plus intérieur qu'elle ne l'est à elle-même.

Atteindre les raisons éternelles reste dans les limites de l'activité naturelle de l'intelligence ; Dieu n'y est pas vu directement en cette vie ; et il faut considérer son secours aux opérations de l'intelligence comme *image* aussi ordinaire et habituel que son concours général aux opérations de cette faculté. Saint Bonaventure distingue expressément ce mode de connaître de la connaissance surnaturelle [5]. Il n'appelle cette illumination ni générale ni spéciale ; il la situe entre les deux ; mais elle se rapproche beaucoup plus de la première, puisqu'elle reste dans l'ordre naturel des choses, tandis que l'illumination spéciale est d'ordre surnaturel. Ces précisions ne sont pas inutiles.

On pourrait se demander après cela où se trouve, en réalité, la difficulté du problème qui entoure ce mot *atteindre*. Nous croyons la toucher en ceci :

rationis moventis ; et tale est opus certitudinalis cognitionis. » *De Scientia Christi*, 4. concl. — V, 24a.

1. « Non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna. » *Ibid.* — V, 23b-24a.

2. Puisque seul le sage atteint les raisons en sachant qu'il les atteint, tandis que celui qui sait les atteint sans aucunement le savoir. Cf. *ibid.*, ad 19. — V, 26a.

3. Voir plus haut, p. 208.

4. « Verum non cognoscitur nisi veritate, et non quacumque, sed veritate nota, et illa potissimum veritate, quae est maxime nota ; sed haec veritas est illa quae non potest cogitari non esse ; sed talis non est veritas creata, sed increata : ergo quidquid certitudinaliter cognoscitur scitur in veritate et ratione aeterna. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 30. — V, 20a.

5. Voir plus haut, p. 216, n. 4.

premièrement, il aurait fallu se dégager du sens matériel que suggère trop naturellement ce terme, et l'interpréter dans le sens de voir, *aspicere, contueri*. Ensuite, il fallait déterminer l'objet de cette vision, qui n'est autre chose que les espèces innées, les représentations, dans l'esprit, des raisons éternelles — et le moyen de cette vision, la vérité divine. Cette vérité ne se trouve pas dans ces principes en tant qu'ils sont dans l'âme ni en tant qu'ils sont des similitudes perçues par l'intelligence, mais en tant qu'ils sont précisément les représentations de la vérité suprême qui est supérieure à l'âme et a comme caractères distinctifs l'infaillibilité et l'immutabilité. Dans cette vérité, comme dans une lumière supérieure en qualité à la lumière naturelle du *naturale indicatorium*, l'esprit voit avec évidence et certitude — quoique non *plenarie*[1] — ce que, aidé par d'autres moyens, il n'aurait accepté qu'avec hésitation. La vérité divine, sans être l'objet de la connaissance certaine — comme le pensent encore quelques auteurs [2] — en est le *medium quo* [3], ou bien la lumière qui dirige et conduit, la *ratio intelligendi* qui informe et modifie dans un sens plus parfait, non seulement la connaissance définitive, mais aussi l'opération même qui prépare le jugement certain [4].

Considérée de ce point de vue, que nous croyons être celui de saint Bonaventure et de ses successeurs, le mystère qui entoure le problème en question, s'il n'est pas complètement dissipé, est, du moins, éclairci de quelque manière, et loin de nous apparaître incohérente et hésitante, la théorie du Docteur Séraphique se montre savamment ordonnée et fermement logique.

Saint Bonaventure, pour affirmer que notre esprit atteint de quelque manière les raisons éternelles dans la certitude, dit que cela est requis à la fois par la noblesse de ce genre de connaissance et par la dignité de celui qui connaît.

La noblesse de la certitude requiert l'immutabilité de l'objet connaissable et l'infaillibilité de la part de celui qui connaît. Nous savons que l'un et l'autre se vérifient dans la connaissance par les raisons éternelles. En Dieu l'objet de la connaissance n'est pas soumis au changement, et Dieu, qui le connaît, ne peut en aucune manière se tromper [5]. Mais, d'autre part, la

1. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 22. — V, 26b.

2. Rosenmoeller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, p. 11 ; P. Descoqs, S. J., *Inst. Metaph. gen.*, I, p. 539 : « C'est dans et par cette idée (de l'être) ou lumière prise comme objet que nous verrons toute chose. »

3. Cf. Jeiler, *Der Ursprung u. die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen*, in : *Der Katholik*, 1877, I, p. 259 ; Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 200, 222, 223, 224, 249 ; Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 384.

Cependant, pour ne pas se tromper sur la signification de ce *medium quo*, rappelons qu'il ne s'agit pas de la vérité divine considérée comme espèce intelligible — ceci est le privilège des *comprehensores* — mais de cette vérité dans ses représentations créées et dans son action informante.

4. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 382 suiv. — L'auteur examine dans ce sens le texte de l'*Itinerarium*, c. 2, n. 6 et 9. — V, 301a, et 301b-302a.

5. « Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immuta-

dignité de celui qui connaît demande également qu'il puisse atteindre de quelque façon ces raisons divines. L'esprit, en effet, a une partie supérieure et une partie inférieure [1]. Or, de même que, dans le jugement pratique, la raison inférieure ne peut se passer du secours de la raison supérieure, ainsi celle-ci doit donner son concours quand il s'agit de jugement spéculatif. Mais cette partie supérieure de l'esprit, c'est précisément celle dans laquelle se trouve l'image de Dieu [2]. Elle porte le nom de *mens* [3], et, tel un candélabre brillant, la vérité l'éclaire [4]. Cette partie supérieure de l'esprit est rattachée aux règles éternelles, et c'est par ces règles qu'elle juge et définit avec certitude ce qu'elle définit [5].

Pour comprendre ceci, il faut se rappeler que, selon saint Bonaventure, notre âme peut être considérée à un triple point de vue : en tant qu'elle se tourne vers les choses extérieures, vers elle-même ou vers les choses supérieures, Dieu [6]. Triple opération, dans laquelle l'âme se manifeste et agit comme la forme et la perfection du corps, comme *hoc aliquid* — c'est-à-dire comme une substance singulière [7] — et comme image de Dieu [8]. D'après la première opération, elle est comme animale, sensuelle ; d'après la seconde, elle

bilis simpliciter, sed ex suppositione ; similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem ; necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b.

1. Rappelons que, dans la théorie bonaventurienne, la raison inférieure ne se distingue pas de la raison supérieure comme une faculté d'une autre, mais comme un office ou une fonction peut se distinguer d'un autre office ou d'une autre fonction : « Ratio (dividitur) in superiorem portionem et inferiorem ; quae potius nominant diversa officia quam diversas potentias. » *Breviloquium*, p. II, c. 9. — V, 227. Cf. *II Sent*, d. 24, p. I, a. 2, q. 2, concl. — II, 564ab ; S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 79, a 9, corp. Voir à ce sujet spécialement Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 364 suiv. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 39 suiv. ; J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans les *Archives d'hist. doctr.*, etc., t. II (1927) p. 73-77. — Au lieu de *franciscaine* il eût mieux valu dire *scolastique*.

2. « Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit. » *De Scientia Christi*, *loc. cit.* — V, 24a.

3. Saint Bonaventure rapporte, *I Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 1, concl. — I, 89a, les diverses significations étymologiques du mot *mens*. En ce qui nous concerne : « .... Tertio modo dicitur (mens) ab eminendo ; et sic stat pro superiori parte rationis ».

4. Ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in quo scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. » *Itin.*, c. 3, n. 1. — V, 303ab.

5. Voir ici note 2. C'est précisément par ce rattachement ou cette *conversion* vers les raisons éternelles que la raison supérieure se distingue de la raison inférieure, ou, plutôt, que la raison devient *supérieure* alors qu'elle se montre comme *inférieure* lorsqu'elle considère ce qui est au-dessous d'elle.

6. Saint Bonaventure ajoute ailleurs (*In Hexaëm.*, coll. 5, n. 26, 27) une considération intermédiaire, celle des anges, qu'il envisage comme préparatoire à la contemplation de Dieu.

7. Cf. t. V, p. 227, n. 3.

8. « Omnis anima nobilis tres habet operationes, quibus se convertit super corpus suum, super se et ad divina. Aliquando convertit se super corpus : habet linguam ad loquendum, aures ad audiendum, etc. ; aliquando convertit se super se ; aliquando ad intelligendum et cognoscendum Deum Et hoc est secundum triplicem considerationem animae ; consideratur enim anima ut forma et perfectio corporis, ut hoc aliquid et ut imago. » *De donis Spir. S.*, coll. 8, n. 13 — V, 496ab Cf. *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 2, ad 4. — I, 73a ; *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 23 seqq. — V, 357 seqq. ; *Sermones selecti*, sermo 2, n. 9. — V, 541b-542a.

porte le nom d'esprit ; d'après la troisième, elle s'appelle *mens*, et son office propre, en tant qu'elle est *mens*, c'est de regarder au-dessus d'elle [1]. Son objet spécial est alors la considération de la divinité [2], et Dieu gouverne par lui-même cette partie suprême de l'âme en l'illuminant et en la gouvernant directement [3].

La dignité de l'âme est donc très haute, puisqu'elle est destinée à regarder Dieu [4], en tant qu'elle est son image. Comme telle, elle peut atteindre à la certitude ; c'est donc dans cette connaissance qu'elle doit atteindre les raisons éternelles [5].

§ 3. — *Des degrés dans la manière d'atteindre les raisons éternelles.*

C'est dans les actes que l'âme produit en tant qu'elle est image de Dieu qu'elle atteint les raisons éternelles, parce que par là elle devient déiforme [6], et que la déiformité est requise pour atteindre la source de la sagesse [7].

Le mot *déiforme* indique chez saint Bonaventure le résultat d'une action divine qui fait approcher l'esprit de Dieu [8]. Cette déiformité suppose plusieurs degrés ou plusieurs informations successives : celle de la nature par l'image divine imprimée dans nos facultés ; celle de la grâce qui nous donne une ressemblance surnaturelle avec Dieu, appelée similitude ; celle de la gloire par la déiformité dans le sens strict du mot, qui n'est autre que le *lumen gloriæ* [9]. Ce terme doit donc recevoir un sens plus ou moins plein suivant le contexte ; il indique comme une information successive par la lu-

1. « Mens nostra habet tres aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas ; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus ; tertius supra se, secundum quem dicitur mens. » *Itin.*, c. 1, n. 4. — V, 297ab.

Chacun de ces *aspects* se subdivise en deux *puissances*. *Ibid.*, n. 6. Cf. les observations importantes de Gilson, *op. cit*, p. 346 suiv.

2. « Deus est . obiectum ipsius mentis. » *I Sent.*, d. 3, a. unic., q. 3, ad 1. neg. — I, 75a.

3. Cf. plus haut, p. 188 suiv..

4. « Quid est intelligentia, quae nata est apprehendere Deum, summum bonum ? » *Sermones selecti*, sermo 2, n. 9. — V, 542a.

5 « Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 24a.

6. « Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem. » *De donis Spir. S.*, coll. 3, n. 5. — V, 469. Cf. *Breviloq.*, p. II, c. 9. — V, 227a ; *Itin.*, c. 3, n. 1, 2. V, 303ab.

7. « Intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam, nisi sit deiformis effecta ». *De Scientia Christi*, q. 5, concl — V, 29b.

8. « Deiformis non potest esse (anima) nisi per aliquid sibi datum, quod eam informet et conformet Deo. » *Ibid.*, fund. 7. — V, 29a.

9. « Ex hoc enim, quod appropinquat soli aeterno, oportet, quod sit sacra ordinatio ; et per hoc sequitur, quod sit deiformis, quia format eam seu creaturam partim per naturam, partim per gratiam, partim per gloriam : per imaginem, per similitudinem, per deiformitatem ... et proportionaliter, quia secundum plus et minus, ut capax est, est in Dei similitudinem reducta. » *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 17. 18. — V, 434a.

mière divine [1], comme une configuration au soleil éternel par les illuminations successives [2]. Cette information se fait par le don de l'influence, dont nous avons déjà parlé [3].

Or, en cette vie, l'âme ne sera jamais parfaitement déiforme ; elle ne pourra donc non plus jamais atteindre ces raisons éternelles dans toute leur clarté et plénitude, mais elle les atteint plus ou moins suivant qu'elle s'approche de la déiformité. En tout cas, elle les atteint toujours de quelque manière, parceque jamais elle ne peut entièrement perdre sa qualité d'image [4]. Dans l'état d'innocence, l'image divine n'étant pas déformée en nous par le péché, l'homme atteignait les raisons éternelles d'une manière, sans doute, partielle, parce qu'il ne possédait pas encore la déiformité de la gloire ; mais il ne les voyait pas en énigme, le péché n'ayant pas jeté son voile sur les choses : dans l'état actuel, après que la faute originelle a obscurci l'image de Dieu en nous, non seulement l'âme manque de la déiformité parfaite, il y a encore difformité ; elle atteint les raisons éternelles non seulement partiellement, mais encore comme en énigme. Au ciel, n'ayant plus aucune difformité et possédant une déiformité parfaite, elle les atteindra pleinement et clairement [5].

De cette imperfection de notre connaissance en cette vie il ne suit nullement, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que rien, absolument, ne soit connu avec certitude et avec clarté. Les principes créés, en effet, qui sont principes de connaissance, quoique imparfaits sans les raisons éternelles, peuvent être vus clairement et sans voile par notre esprit. Si l'on veut dire,

1. « Et ideo ascendit ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam. » *Ibid.*, n. 17.

2. « Et ex eo, quod Angeli primo recipiunt illuminationem a sole primo, inde recipiunt configurationem deiformen... » *Ibid.*, n. 16. — V, 434a.

3. Voir plus haut, p. 194 suiv.

4. « Sed quia (spiritus rationalis) in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte ; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit ; semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 24a.

5. « Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat ex parte, sed non in aenigmate. In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 24ab. Cf *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, per totum. — II, 543 seqq. Voir le développement magnifique de ces pensées : *Dom. I. advent.*, sermo 1. — IX, 26ab.

Saint Bonaventure, d'après M. Gilson, marque d'une manière sensible ce qu'il y a d'imparfait dans notre façon d'atteindre la lumière divine par le choix qu'il fait du terme qui exprime cet *attingere*. Il l'appelle une *contuition*, non une *intuition* « Une intuition serait précisément la vue directe de Dieu qui nous est refusée ; une contuition, au sens propre, n'est que l'appréhension dans un effet perçu de la présence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut. » *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 385. Cf P.-E. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure* dans *l'Arch. Franc. Hist.*, XIX (1921), p. 97 ; tiré à part p. 64. Il faut remarquer, cependant, que saint Bonaventure emploie le mot *contuitus* également — et d'une manière propre — pour signifier la vue directe de Dieu. Ainsi : « Impossibile est, quod aliquis ad contuitum supernae lucis perveniat per illuminationem aliquam naturalem, vel acquisitam, nisi Deus suae luminositatis radium immittat ; sed immissio haec non est nisi per gratiam... » *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 2, fund. 6. — II, 123a. « Ferri in illud (bonum infinitum) hoc potest esse sex modis, scilicet credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo et comprehendendo... ; *in patria vero contuendo*, quando erimus deiformes effecti... » *De Scientia Christi*, q. 6, concl. — V, 35ab.

cependant, que nous ne connaissons rien pleinement en cette vie, l'inconvénient qui s'ensuivra ne sera pas bien grand [1]. Il faut tenir compte du fait que nous sommes créatures, et, comparée à la lumière sublime qu'est Dieu, toute créature est ténèbre, ainsi que le dit saint Augustin [2]. Ne pouvant parvenir à la parfaite stabilité, elle ne peut pas non plus atteindre à la pleine luminosité [3]. Même le Christ, comme homme, ne possède pas cette clarté parfaite ; et si nous l'appelons *miroir parfait*, ce n'est pas en le comparant à Dieu, mais en le comparant à la créature vis-à-vis de laquelle il tient la première place [4].

Retenant donc que l'imperfection de notre connaissance dans les raisons éternelles est consécutive à notre nature même, qu'elle est encore accrue depuis la chute originelle, nous pouvons distinguer une double manière ou un double degré suivant lesquels nous pouvons atteindre ces raisons.

Pour que quelqu'un connaisse en elles, il n'est pas nécessaire que son esprit y soit fixé, à moins qu'il ne s'agisse de connaissance sapientielle C'est d'une façon différente que ces raisons sont atteintes par celui qui est sage et qu'elles sont atteintes par celui qui sait. Celui-ci les atteint en tant qu'elles le meuvent ; le sage les atteint en tant qu'elles donnent le repos [5]. Celui qui sait les atteint comme des guides sûrs, comme des règles fixes et inébranlables, *ut ductivæ* ; mais il peut ignorer qu'il est soumis à leur fixité et qu'il leur doit la certitude qui affermit ses jugements. Le sage, au contraire, les atteint en outre comme le reconduisant à la source de toute vérité, *ut reductivæ* ; et il ne lui est pas caché qu'il doit à leur salutaire influence l'inéluctable nécessité des principes qui assurent son raisonnement [6].

Mais cette dernière facilité suppose dans l'âme la présence de la grâce, car personne ne peut parvenir à cette sagesse s'il n'a d'abord été purifié par la justice de la foi [7]. C'est le don de sagesse qui permet à l'âme purifiée par la grâce divine de pénétrer plus avant dans les mystérieux abîmes de la vérité. Par lui la sagesse peut s'unir à l'intelligence comme raison et lumière de connaissance pour l'éclairer ; elle ne s'est unie à l'âme du Christ — et il faut dire la même chose des autres âmes — que par l'intermédiaire de ce don

1. « Si tamen diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 22. — V, 26b. « Quamvis praesens scientia hominis magis possit dici similitudo scientiae quam scientia, quia multae dubietati et multae ignorantiae est permixta. » *Comment. in Sap.*, c. 8. — VI, 162ab.

2. « Respectu summae lucis omnis creatura tenebra est, sicut dicit Augustinus, eo ipso quod ex nihilo est. » *III Sent.*, d. 14, dub. 3. — III, 326a. — Cf. S. Augustin, *Confess.* — lib. XII, c. 3, n. 3. — PL, XXXII, 827.

3. « Unde sicut non potest pervenire (creatura) ad summam stabilitatem, ita non potest venire ad summam luminositatem. » *III Sent.*, *loc. cit.*

4. « Non dicitur (Christus) speculum clarissimum simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum, inter quas retinet principatum. » *Ibid.* — Cf. *De Scientia Christi*, q. 6, concl. — V, 34b-35a.

5. Voir p. 199; 213, n. 3 suiv.

6. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 19. — V, 26a.

7. « ' Ad hanc sapientiam nemo pervenit ' nisi primo per fidei iustitiam emundetur. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 2. — V, 24b. — Cf. S. Augustin, *De Trin.*, c. 2, n. 4. — PL, XLII, 822.

qui est une lumière informant l'âme, la rendant déiforme et apte à voir la lumière incréée [1]. Les philosophes ne peuvent donner cette sagesse qui est la vraie béatitude [2]. Pour l'acquérir, l'âme doit contempler la lumière divine en elle-même, dans les substances spirituelles et dans sa source première qui est Dieu [3].

Malgré tout, une des conditions pour arriver à la sagesse, c'est la science [4], la science par laquelle, comme nous l'avons vu, nous atteignons la vérité exemplaire en tant qu'elle nous meut ; et cette science — nous l'avons dit également — peut se trouver même chez les pécheurs, chez les infidèles ; elle s'est trouvée, de fait, dans les philosophes de l'antiquité [5]. L'objet plus spécial de cette connaissance scientifique est indiqué par saint Bonaventure dans l'*In Hexaëmeron* ; il peut se résumer en trois mots : *veritas rerum, veritas vocum, veritas morum* [6], qui fondent la science et la philosophie naturelle, rationelle et morale [7].

Nous n'avons pas à nous étendre plus longuement sur les degrés de la connaissance dans les raisons éternelles, ni à nous occuper plus spécialement des modes extraordinaires selon lesquels elles peuvent, par exception, être atteintes, comme par exemple par le don de prophétie [8] et dans l'extase ou le rapt spirituel [9]. Saint Bonaventure dit qu'il n'est pas facile de parler de ces choses [10] ; ici, plus qu'ailleurs, faut-il rappeler que personne ne voit la lumière divine si ce n'est celui à qui elle veut bien se montrer [11]. A mesure que l'âme monte vers la lumière elle rentre aussi davantage en elle-même ; mais

1. « Sapientia... sicut ratio et lux cognoscendi unitur cognoscenti illuminato per ipsam... Hoc autem modo non unitur animae Christi nisi mediante dono sapientiae creatae, quae est tamen lux informativa ipsius animae, reddens eam deiformem et habilem ad contuendam lucem sapientiae increatae. » *De Scientia Christi*, q. 5, ad 8. — V, 30b. — Cf. *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 1. — V, 336a.

2. « Promiserunt (philosophi) dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 22. — V, 357b. Cf. *ibid.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a.

3. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 7, n. 1. — V, 365a. Le développement se trouve *ibid.*, coll. 5, n. 23, ad finem. — V, 357 suiv. — Sur la sagesse selon s. Bonav., cf. P. Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure*, p. 90 et suiv. ; P. E. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans l'*Arch. Franc. hist.*, XIV (1921), p. 105-106 ; tiré à part, p. 72-73.

4. « Ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam. » *Itin.*, c. 2, n. 8. — V, 298a.

5. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 4-8, passim.

6. « Per considerationem scientialem, in quantum illustrat ut lux, scilicet ut veritas rerum, ut veritas vocum et ut veritas morum. » *In Hexaëm.*, coll. 7, n. 1. — V, 365a. Développement *ibid.*, coll. 4, per totum.

7. Cf. *Itin.*, c. 3, n. 6 et 7. — V, 305b ; *De reductione artium ad theolog.*, n. 4. — V, 320b-321 ; *In Hexaëm.*, coll. 4. — V, 349 ss.

8. « Et ideo in rationibus aeternis naturalia cognoscuntur naturali iudicatorio rationis, supernaturalia vero et futura non nisi dono revelationis supernae... » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 21. — V, 26ab.

« Quinta (visio) est per prophetiam illustratae intelligentiae... ut videat contingentia infallibiliter, quod fit quodam visionis modo speciali in speculo aeterno. Certum est enim, quod cum contingens sit mutabile et variabile, quodsi Propheta videt infallibiliter et certitudinaliter, quod non videt nisi in veritate infallibili. » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 29. — V, 347b.

9. *Ibid.*, n. 30-32. — V, 347b-348.

10. « Unde difficile est determinare de istis... » *Ibid.*, n. 29. — V, 347b.

11. « Irradiatio vero lucis spiritualis immutat (*scil.* visum intelligentiae) voluntarie ; unde nullus eam videt, nisi cui se ostendit. » *III Sent.*, d. 22, dub. 1. — III, 464a.

ceci encore, elle ne peut le faire sans le rayon divin, le Verbe [1], auquel, ainsi que nous l'avons dit, il a été donné de tout reconduire au Père [2].

Corollaire. — *Influence du péché sur la connaissance dans les raisons éternelles.* Quoique le péché n'enlève pas toute connaissance dans la lumière divine [3], il la diminue cependant, et nul plus que saint Bonaventure — suivant encore ici son maître saint Augustin [4] — n'a appuyé davantage sur l'influence des dispositions morales en matière de connaissance religieuse et même purement scientifique. Ainsi, parlant précisément de la lumière divine qui se manifeste dans les opérations de l'intelligence, il dit qu'il est possible de voir par soi-même et en soi-même la Vérité, à condition que les mauvais s affections et les imaginations sensibles ne s'interposent pas comme un nuage entre l'âme et la lumière de la vérité [5].

Il semble même que, d'après le Docteur Séraphique, le péché ait une influence non seulement indirecte mais directe sur la perception du vrai. Quoique, en effet, la lumière divine donne à tous la connaissance, elle ne donne cependant pas à tous la connaissance d'elle-même ; les pécheurs connaissent par elle, mais ne la comprennent pas [6]. Quoique encore la lumière divine ne se soustraie pas quant à son essence ou quant à son influence ordinaire, elle ne se trouve cependant pas dans l'homme pécheur avec son influence parfaite. Toutefois, s'il revient à la lumière, il pourra de nouveau percevoir toutes les choses intelligibles [7]. L'influence divine est un don, et ce don admet du plus et du moins [8] ; Dieu est libre de nous y faire participer suivant son bon plaisir [9].

Ce que nous venons de dire se vérifie à plus forte raison lorsqu'il s'agit de connaissance qui donne goût et affection et qui porte le nom de sagesse [10]. On

1. « Verbum .. facit intelligere ; sed alio et alio modo, quia sunt maiores profundationes, secundum quod anima intime inducitur in se. Et hoc fit per divinum radium... » *In Hexaëm.*, coll. 3, n. 32. — V, 348b. Cf. *ibid.*, coll. 2, n. 31. — V, 341b.

2. Voir plus haut, p. 150 suiv.

3. Voir plus haut, p. 223.

4. « Anima non potest intueri eas (ideas), nisi rationalis, ex ea parte qua excellit, id est mente et ratione, et haec est anima sancta et pura. » *83 Quaest.*, q. 46, n. 2. — PL, XL, 30. Cf. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 245 suiv. — Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustinus*, p. 40 suiv.

5. « Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tanquam nubes interte et veritatis radium non interponant. » *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304b.

6. « Licet omnibus cognitionem praebeat, non tamen omnibus praebet cognitionem sui, quia peccatores per ipsam cognoscunt et ipsam non comprehendunt. » *Comment. in Ioan.*, 1, n. 12. — VI, 249a.

7. « Licet enim lux increata se non substrahat quantum ad essentiam vel quantum ad qualemcumque influentiam, subtraxit tamen se homini, cum peccavit, quantum ad influentiam perfectam. Cum autem plene restituetur in lucem, sicut oculus videre poterit omne visibile, sic intellectus omne intelligibile. » *In prol. libr. Sentent.*, dub. 5. — I, 24b. — Cf. *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 2, concl. — II, 123b-124a.

8. Voir plus haut, p. 201, n. 2.

9. Voir page préc., n. 11.

10. « Sapientia uno modo importat cognitionem solum, et sic dicitur « sapientia rerum divinarum humanarumque cognitio » ; alio modo importat gustum et affectus saporem et

comprend, dès lors, l'avertissement donné plus haut [1] de tendre avant tout à la purification du cœur si nous tenons à voir clair dans les mystères divins, et, simplement, si nous désirons progresser dans la connaissance purement scientifique. Le meilleur moyen de prendre contact avec la vérité au dedans de nous, c'est de favoriser en notre âme la vie surnaturelle [2].

Qu'il ne s'agisse pas là simplement d'une considération pieuse, mais d'une affirmation de portée théorique et doctrinale, nous l'avons insinué tout à l'heure, et nous en trouvons une confirmation assez nette dans un passage de l'*In Hexaëmeron*. Parlant des philosophes anciens, saint Bonaventure dit que c'est à tort qu'ils attribuaient les défauts et les maladies morales de l'homme à la *phantasie*, à l'imagination. Ils pensaient, ces hommes, que, de même qu'une sphère se meut vers une autre sphère, ainsi l'imagination inclinerait vers les choses extérieures ; l'intelligence, au contraire, tendrait comme naturellement vers les choses supérieures. En cela ils se sont trompés, parce que ces infirmités se trouvent dans la partie intellectuelle, non dans la partie sensitive : les puissances intellectuelle, affective et exécutive (*potestativa*) ont été infectées jusqu'à la moelle [3].

On a trouvé inadmissible que « saint Bonaventure ait voulu faire de la connaissance naturelle l'apanage des cœurs purs et qu'il ait considéré la sainteté comme une condition indispensable pour l'acquisition de la certitude [4]. » On explique cette attitude du Docteur Séraphique en disant qu' « ici le mystique se confond avec le philosophe et même se substitue à lui [5] ». Est-ce une excuse qu'on veut accorder par ces derniers mots ? Nous croyons que saint Bonaventure n'en a pas besoin. Il est parfaitement constant avec ses principes. Toutes les créatures sont, d'après lui, des copies plus ou moins lumineuses de la lumière première et restent sous l'influence de celle-ci. Plus leur être est lumineux et plus elles sont près de Dieu. L'erreur et le péché sont des déviations qui conduisent hors de ce fleuve de lumière, et à cause de cela ils provoquent l'obscurcissement de la créature [6]. Dans le langage de saint Bonaventure lumière signifie être, et toute diminution de luminosité

ordinem, et sic dicitur sapientia a sapore. Primo modo sapere est in bonis et malis, qui habent intellectum illuminatum ad videndum multa vera de Deo et creaturis ; secundo modo tantum est in bonis Primo modo perseveravit, quia intelligentiam non amisit ; secundo modo amisit, cum peccavit et stultus factus est. » *In Ecclesiasten*, c. 2. — VI, 23b-24a.

1. Voir page préc., n. 5.

2. Cf. *Itin.*, c. 4, et passim.

3. « Morbus autem est depravatio affectus. Haec autem est quadruplex, quia contrahit ex unione ad corpus anima infirmitatem, ignorantiam, malitiam, concupiscentiam ; ex quibus inficitur intellectiva, amativa, potestativa ; et tunc infecta est tota anima. Has omnino non ignoraverunt (philosophi), nec omnino sciverunt. Videbant enim hos defectus, sed credebant, eos esse in phantasia, non in potentiis interioribus. Credebant enim, quod sicut sphaera movetur contra sphaeram, sic phantasia moveret et inclinaret ad exteriora, sed intellectus naturaliter ad superiora ; et tamen decepti fuerunt, quia hae infirmitates in parte intellectuali sunt, non solum in parte sensitiva : intellectiva, amativa, potestativa infectae sunt usque ad medullam. » *In Hexaëm.*, coll. 7, n. 8. — V, 366b-367a.

4. Palhoriès, *Saint Bonaventure*, p. 78.

5. *Op. cit.*, p. cit.

6. Cf. Rosenmoeller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, p. 129. — *In Hexaëm.*, coll. 21, n. 18. — V, 434a.

entraîne une diminution de valeur, c'est-à-dire un défaut, une imperfection positive [1]. S'il admet, par conséquent, que les facultés elles-mêmes souffrent et deviennent comme malades par l'effet du péché, c'est une conclusion qui découle naturellement de sa théorie de la lumière, qu'il s'agisse de lumière naturelle ou de lumière surnaturelle. Il n'est pas le seul, d'ailleurs, à penser que la faute morale peut avoir et a pour conséquence une langueur physique dans les facultés spirituelles [2].

§ 4. — *Dieu n'est pas l'intellect agent.*

Saint Bonaventure ne sousestime pas assez la raison humaine pour ne lui laisser dans les opérations de la connaissance qu'un rôle secondaire et presque nul. « Toute philosophie augustinienne, dit M. Gilson, conserve de son origine le respect de la spontanéité de l'intellect. Sans doute elle peut l'entendre de bien des manières différentes et en varier considérablement l'expression, mais jamais une philosophie qui demeure véritablement fidèle à l'inspiration première de saint Augustin ne se résigne à reconnaître qu'il puisse exister un élément de passivité pure dans l'âme humaine[3] ». L'idée d'activité, fait remarquer à son tour le R. P. Longpré [4], est d'inspiration augustinienne.

C'est en vertu de ce principe, en vertu de ce respect pour l'initiative intellectuelle, que saint Bonaventure se refuse d'admettre l'opinion d'après laquelle Dieu serait l'intellect agent et l'âme l'intellect possible, parce que, comme le dit saint Augustin, Dieu est la lumière qui nous éclaire, le maître qui nous enseigne, la vérité qui nous dirige. Quoique, en vertu de la raison donnée — à savoir que Dieu est la lumière qui nous éclaire — on puisse appeler Dieu intellect agent, il serait faux, cependant, de dire que Dieu est intellect agent dans le sens propre du mot. Notre âme, en effet, a reçu la faculté de l'intelligence comme d'autres créatures ont reçu la faculté de produire d'autres actes. Car Dieu, quoique restant l'agent principal dans l'opération de n'importe quelle créature, lui a donné cependant une puissance active, *vim activam*, par laquelle elle puisse se déterminer à sa propre opération. Il faut donc dire que l'intellect agent aussi bien que l'intellect possible sont quelque chose d'appartenant à l'âme [5].

1. Voir plus haut, p. 172 suiv.

2. Cf. Hurter, *Theol. dogmat.*, edit. 11[a] recognita, Oeniponte 1903, II, n. 394. Dans quel sens il faut entendre cette langueur et cette faiblesse, saint Bonaventure le dit *II Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1. — II, 821 ss. Cf. le *scholion* de cette question. et S. Thomas, *Summa theol.*, I. II, q. 85, les articles 1, 2, 3.

3. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 349 ; Cf., dans le même sens, Boyer, dans le *Gregorianum*, mars 1927, p. 110 ; P. Zach. Van de Woestyne. O. F. M., *Cursus philos.*, II, p. 373 suiv. ; Romeyer, dans les *Archives de philosophie*, V (1928), cahier 3, p. 199-200 ; 202. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 210-212.

4. *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 275.

5. « Cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam. Sic

On a certainement forcé la pensée de saint Bonaventure en lui faisant dire que Dieu est l'intellect agent séparé [1]. La même chose a été affirmée de saint Augustin [2]. L'erreur en question a été provoquée — en ce qui concerne le Docteur Séraphique — par une interprétation abusive de deux textes que nous voulons citer afin que le lecteur puisse en juger avec plus de facilité. Voici le premier : « Alius modus intelligendi est (il s'agit de savoir si l'intellect agent et l'intellect possible sont deux facultés distinctes ou non) quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vere possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod « lux quae nos illuminat, magister, qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est »... Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum [3]. » Dans ce texte on rapporte le « etsi verum ponat et fidei catholicae consonum » à l'affirmation « quod intellectus agens esset ipse Deus » [4]; en réalité, cette incidente doit être rapportée, ainsi que le demande le contexte, à la preuve que tirent du texte de saint Augustin les tenants de cette opinion qui certainement fut soutenue au XIII[e] siècle [5], et cette preuve est que Dieu est lumière, maître intérieur et vérité. Saint Bonaventure ne peut pas se contredire et affirmer d'une part que l'intellect agent est quelque chose qui appartient à l'âme, et d'autre part dire que Dieu est l'intellect agent ; lui-même mériterait dans ce cas le reproche de ne pas rester dans la question. Sa réponse va directement contre l'opinion énoncée. Le premier : *Et iste modus dicendi*, est l'expression du sentiment de ceux qui admettent la théorie en question ; le second : *Iste modus dicendi*

credendum est indubitanter, quod animae humanae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. » *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, concl. — II, 568b.

1. « Der geschaffene intellectus agens genügt nicht, kann nicht genügen, versagt also als aktive Kraft. Gott nimmt daher als die aktive Kraft seine Stelle ein. Ihm gegenüber ist der Verstand rein passiv, nur empfangend. » Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 67.

« Bonaventura ist dem Augustinismus treu geblieben, hat den Illuminationismus energisch vertreten und damit den intellectus separatus (« indiget superiore agente ») *re* et *verbis* verteidigt. » *Ibid.*, p. 71.

« Nach Bonaventura nimmt in der spekulativen Erkenntnis der göttliche Logos die Stellung des intellectus agens ein. » Rosenmoeller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, p. 29. L'auteur a d'ailleurs soin d'ajouter que saint Bonaventure ne prend pas dans le même sens que saint Thomas les termes d'intellect *possible* et *agent*. Cette considération aurait dû obliger l'écrivain à expliquer une affirmation aussi grave que celle qu'il a avancée.

2. « La doctrine d'Augustin est donc, d'après nous, la théorie si célèbre au moyen âge, qui la lui emprunta, de l'illumination divine des intelligences En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent qui produit les « species impressae », ce système l'attribue à Dieu : Lui, le maître, il parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance. » Portalié, art. *Augustin*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 2336.

Nous ne voyons pas bien comment Ch. Boyer (*op. cit.*, p. 210, note 3) peut dire que Portalié ne prend pas à son compte l'affirmation au sujet de la doctrine de saint Augustin, puisque Portalié dit expressément : *d'après nous*.

3. *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, concl. — II, 568b.

4. Cf. Luyckx, *op. cit.*, 66-67.

5. Saint Thomas le dit expressément : *Q. d. de spiritualibus creaturis*, a. 10. passim ; *II Sent*, d. 17, q. 1, a. 1, corp. Cf. Luyckx, *op. cit.*, p. 72 suiv. ; Boyer, *op. cit.*, p. 158, texte et note 1.

commence l'observation personnelle de saint Bonaventure qui admet la validité de la raison apportée sans admettre la conclusion qu'en tirent certains. Gilson a mieux exprimé la pensée de saint Bonaventure lorsqu'il écrit : « On disait volontiers, par exemple, qu'en raison de la lumière dont il nous éclaire, c'est Dieu qui est le véritable *dator formarum* ; doctrine qui n'a rien en soi que de catholique, mais qui diminue jusqu'à l'excès l'activité propre de la raison humaine » [1].

Le second texte qui pourrait créer quelque difficulté est celui-ci : « Omne ens in potentia reducitur ad actum per aliquid actu existens in illo genere ; sed intellectus noster est in potentia, ut intellectus in puero : ergo ad hoc, quod fiat in actu intelligens, necesse est, quod per eum fiat, qui est actu omnia sciens. Sed hoc non est nisi aeterna sapientia : ergo, etc. — *Si tu dicas*, quod ille est agens intellectus ; tunc quaero : aut intellectus agens actu intelligebat illud quod iste addiscit, aut non ; si non : ergo per illum non poterat fieri actu intelligens ; si sic : ergo vel iste qui addiscit simul idem intelligit et ignorat, vel intellectus agens non est aliquid animae, sed supra animam : restat agitur, quod quidquid anima intelligens apprehendit per aliquid, quod est supra animam, apprehendat » [2]. Saint Bonaventure semble en réalité appeler ici Dieu l'intellect agent dans le sens propre du mot. Mais lui-même dit à la fin de ce *fundamentum 32* que *fieri actu intelligens per aliquid quod est supra se* ne signifie autre chose que « en recevoir la raison éternelle et la vérité » [3]. Toute la question est consacrée à l'explication de ce qué veut dire cette dernière chose, à savoir que l'homme, pour posséder la connaissance *certitudinale* — et rien que pour avoir la *pleine* certitude — a besoin de la lumière divine ; que celle-ci n'est pas seule raison d'intelligence, mais qu'elle l'est conjointement avec la lumière naturelle, la puissance naturelle de connaître qui comprend et l'intellect possible et l'intellect agent ; et qu'elle ne détruit pas la vérité des principes créés, mais leur laisse leur entière valeur [4]. Est-ce là, pour Dieu, être intellect agent dans le sens strict du mot, qui fasse l'intelligence humaine être entièrement passive et purement réceptrice [5] ?

Nous ne comprenons pas non plus le cas que le P. Luyckx fait de ce fameux *indiget superiori agente* [6]. Il ne manque que le mot — et c'est celui-là qui importerait — *intellectus*. Saint Bonaventure veut simplement dire que l'âme a besoin du secours de la lumière divine dans le sens que nous venons de rappeler.

Le Docteur Séraphique s'est parfaitement rendu compte du danger qu'il y avait à admettre un intellect agent séparé ; cela se remarque à la façon pru-

1. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 348. Cf. du même auteur : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, année 1926-1927, p. 89-90, texte et note.
2. *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 32. — V, 20b.
3. « Hoc autem non est dare aliud quam aeternam rationem et veritatem. » *Ibid.*
4. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b. ; *Ibid.*, ad 14, 15, 16. — V, 25b, etc.
5. Voir page préc., n. 1, citation du P. Luyckx.
6. *Op. cit.*, p. 68, 71, 223. *De Scientia Christi*, fund 13. — V, 18b.

dente dont il en parle dans le premier des textes que nous venons de citer. Robert Grossetête [1], son maître Jean de la Rochelle [2], ses contemporains ou successeurs Jean Pekham [3], Roger Marston [4] et surtout Roger Bacon [5], ont pu donner à leur pensée une expression plus hardie [6]. Mathieu d'Aquasparta a parfaitement traduit le sentiment moyen de saint Bonaventure lorsqu'il écrivait : « Licet sit in anima intellectus agens, quo est omnia facere, et intellectus possibilis, quo est omnia fieri, non tamen sufficit. Differt enim dicere omne et totum. Sufficit ad omnia, sed tamen non totaliter quia cum hoc exigitur necessario ulterius et superius lumen [7]. »

Saint Thomas donne absolument la même raison que saint Bonaventure lorsqu'il rejette l'opinion de ceux qui prétendaient que Dieu était l'intellect unique et séparé : « Superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum : non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit, quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, sive intelligentia [8] ». Tout en admettant qu'il y a entre saint Bonaventure et saint Thomas une différence quant à la manière de concevoir l'influence divine sur l'intelligence, nous croyons cependant que le Docteur Angélique, pas plus que le Docteur Séraphique, ne se refuse complètement à ce qu'on donne à Dieu le nom d'intellect agent [9]. Admettons avec Luyckx que ce soit saint Thomas et non Albert le Grand ou saint Bonaventure qui ait conduit jusqu'à sa dernière conséquence la théorie aristotélicienne de l'intellect agent [10] ; nous faisons nôtre, cependant, la conclusion des scoliastes de Quarrachi [11], du P. Keicher [12]

1. Gilson, *Archives d'hist. doct.*, etc., année 1926-1927, p. 91 suiv., surtout p. 99.
2. Manser, *Johann v. Rupella*, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theologie, 1912, p. 311. — Tiré à part, p. 23.
3. H. Spettmann, O. F. M., *Johannis Peccham quaestiones tractantes de anima*, q. 6, p. 73 seqq.
4. Cf. de Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, II, p. 139 suiv.
5. R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, passim, spécialement p. 206 suiv. Cf. aussi Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 158-159 ; Keicher, *Der Intellectus agens bei Roger Bacon*, Baeumkers Beiträge, Supplementband, 1913, p. 297-308. Noter avec de Wulf (*op. cit.*, p. 133-134) que la thèse de Bacon est à cent lieues de l'averroïsme.
6. Ch. Boyer (*op. cit.*, p. 158) fait remarquer avec raison que cette doctrine de Dieu intellect agent n'a pas eu au moyen âge la fortune qu'on lui suppose, et que la doctrine des augustiniens était tout autre — l'auteur ne fait d'exception certaine que pour Roger Bacon. Par ailleurs il montre que la théorie augustinienne du concours divin aux actes de notre intelligence — théorie que saint Bonaventure veut absolument maintenir — n'admet pas non plus une explication dans le sens de Dieu intellect agent. *Op. cit.*, p. 210-211. On lira avec fruit les pages que consacre à l'augustinisme avicennisant M. Gilson, dans les *Archives* .., p. 80 suiv.
7. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 102. — (Quaest. disp. Ia Fr. Matthaei, ad 1).
8. *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, concl.
9. « Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis, quod uniatur aliqualiter illi agenti, in quo sunt rationes omnium rerum ». *Quaest. de anima*, a. 5, ad 9.
10. *Op. cit.*, p. 71.
11. *Op. omnia s. Bonaventurae*, II, 571b.
12. *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens*. Festgabe Hertling. Freiburg, 1913, p. 181.

et de Gilson [1], à savoir que pour saint Bonaventure Dieu n'est pas l'intellect agent dans le sens propre du mot.

L'office de l'intellect agent est, d'après le Docteur Séraphique, de se tourner vers les espèces sensibles, d'en abstraire les espèces intelligibles et d'éclairer de cette façon l'intellect possible [2]. Est-ce que le P. Luyckx voudrait admettre que dans la doctrine bonaventurienne Dieu remplit à l'égard de l'intelligence le même office, c'est-à-dire qu'il se tourne vers les espèces intelligibles, en abstrait des espèces plus spirituelles que ne le sont celles qui sont obtenues par le seul exercice des puissances naturelles, les épure, etc. ? Quelles seraient ces espèces que Dieu regarderait ? Le P. Luyckx dit lui-même qu'on ne peut parler dans le système bonaventurien d'une immission d'idées [3] ; et, cependant, entre des idées directement infuses par Dieu et des espèces sur lesquelles il agirait, il n'y a pas de milieu. Et alors même qu'on suppose, avec nous [4], que Dieu a mis dans l'âme *a conditione* les représentations des idées éternelles — ou, si l'on veut, des impressions dont la vérité leur correspond — on ne pourrait pas dire, à cause de cela, que Dieu est l'intellect agent de l'âme, puisque le propre de celui-ci est d'agir [5], tandis que l'intellect possible, lui, est destiné à recevoir et à conserver les espèces — du moins c'est là sa première fonction [6]. Concéderait-on que pour saint Thomas Dieu est l'intellect agent parce qu'il a imprimé en l'âme — d'après le Docteur Angélique — les similitudes des raisons éternelles qui sont les premiers principes [7] ?

En réalité, saint Bonaventure — lorsqu'il parle de l'intellect — ne donne pas le même sens que saint Thomas aux termes *possible* et *agent*. D'autre part, n'admettant pas qu'aucune créature soit pleinement en acte, il refuse en particulier ce privilège à l'intellect agent ; c'est pourquoi cet intellect requiert pour le plein exercice et comme complément de sa faculté de connaître ou de faire connaître, le secours d'une lumière supérieure [8] qui ne lui fournira pas de nouvelles espèces intelligibles [9], ni ne produira les intelligibles [10], mais lui montrera une vérité supérieure, la vérité des raisons éternelles, qui

1. Références de la note 1, p. 230.

2. « Intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit et depurat et hoc modo illuminat. » *II Sent*, d. 10. a. 2, q. 2, 3. — II, 265a. « Intellectus agens se habet sicut lux, intellectus possibilis sicut illuminatum a luce ». *Ibid.*, d. 24. p. I, a. 2, q. 4, fund. 4. — II, 567b.

3. « Im Lehrsysteme Bonaventuras ist jede Ideeneinstrahlung in der natürlichen Ordnung einfach ausgeschlossen. » (*Op. cit.*, p. 200.) Pourquoi alors le même auteur parle-t-il, lorsqu'il traite de Dieu intellect agent (suivant saint Bonaventure), de l' « Einstrahlungs-oder Erleuchtungstheorie Bonaventuras » ? *Ibid.*, p. 67.

4. Voir page 202 suiv.

5. Voir plus haut, n. 2.

6. Cf. *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, concl. — II, 569b.

7. *Summa theol.*, I, q. 84, a. 5, corp.

8. « Sic ergo intellectus humanus habet rationem apprehendentis et iudicantis, intellectum possibilem et agentem ; nec potest iste intellectus sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis. » *De Donis Spir. S.*, coll. 8, n. 20. — V, 498b. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 32. — V, 20b.

9. Cf. p. 208.

10 Contre Gardeil, O. P., *La structure de l'âme...*, II, p. 314.

luit dans les similitudes créées et innées de ces raisons, en tant que ces similitudes sont précisément les similitudes des idées divines [1].

Ainsi l'intellect agent est illuminé par Dieu comme lui-même illumine l'intellect possible [2] ; et nous montons de degré en degré, par des informations lumineuses toujours plus parfaites, à l'information supérieure et divine qui complète ce qui manque, ce que le connaissable créé n'a pu donner de vérité, de certitude immuable et infaillible [3]. Dieu peut le faire parce qu'il est l'intelligence qui, étant parfaitement en acte, sait tout et peut, par conséquent, tout faire connaître [4]. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, Dieu peut être appelé intellect agent, si on veut s'en tenir à la doctrine de saint Bonaventure [5].

1. « Hoc autem non est dare aliud quam aeternam rationem et veritatem. » *De Scientia Christi*, loc. cit.

2. « Intellectus agens se habet sicut lux, intellectus possibilis sicut illuminatum a luce. » *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 4, fund. 4. — II, 567 b.

Ce qui ne veut pas dire cependant qu'il est toujours en acte ou qu'il fait connaître à tout instant, mais simplement qu'il exerce sa fonction illuminatrice lorsque aucun obstacle ne l'en empêche. Cf. *II Sent.*, *loc. cit.*, concl. — II, 570a ; *De Scientia Christi*, q. 4, ad 13. — V, 25b.

3 « Intellectus agens non est actu plene respectu omnium, quia non est plene agens ; et ideo indiget iuvari a cognoscibili ad hoc, quod fiat in actu, vel a Deo, qui est omnino actus respectu omnium entium et verorum. » *II Sent.*, d. 7, p. II, a. 1, q. 3, ad 4. — II, 195b-196a.

Saint Bonaventure ajoute d'ailleurs immédiatement que l'intellect agent n'est pas une puissance dont les limites s'étendent à l'infini ; il ne peut être en acte que par rapport à ce qui est *infra posse intellectus creati. Ibid.* — II, 196b.

4. « Ergo ad hoc, quod fiat in actu intelligens, necesse est, quod per eum fiat, qui est actu omnia sciens. Sed hoc non est nisi aeterna sapientia. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 32. — V, 20b.

5. Il nous semble que le malentendu en cette matière — non seulement en ce qui concerne saint Bonaventure mais encore la plupart des autres augustiniens du moyen âge — vient de ce que, au lieu d'expliquer les termes *dans leur système*, on leur donne une signification que ces auteurs n'ont jamais voulu leur donner ; des malentendus sont ainsi rendus inévitables.

D'après ce qui précède, ce n'est donc pas saint Thomas — remarquons-le en passant — qui a « inauguré » l'intellect agent créé (Gardeil, *La structure de l'âme...*, II, p. 314, 324), ni a-t-il, le premier, fait « descendre la noëtique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de l'âme, à l'illumination directe par les Idées de Dieu ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne » (*op. cit.*, p. 313). Une telle conclusion est une inexactitude historique, même si elle n'est donnée que « pour ainsi dire ». *Unicuique suum.* Il ne convient pas d'exagérer à plaisir les différences pour pouvoir ensuite, avec plus de facilité, établir ses propres théories. Ajoutons qu'il conviendrait de tenir compte, un peu plus qu'on n'a eu l'habitude de le faire jusqu'ici, de l'élément aristotélicien que renferment les théories de saint Bonaventure, spécialement celle de la connaissance. Dire, avec le P. Gardeil, que saint Bonaventure conçoit l'activité de l'intellect agent créé d'une manière tout augustinienne (*op. cit.*, p. 314), c'est soulever une question de mots. Quelle que soit la manière dont se rejoignent l'abstraction d'Aristote et la *diiudicatio* de saint Augustin et de saint Bonaventure, la question est de savoir si saint Bonaventure — puisque c'est de lui qu'il s'agit ici — accorde à l'âme une faculté capable d'élaborer des concepts intellectuels. Nous répondons sans hésiter : oui. Que ces concepts, pour montrer à l'esprit une vérité *certaine*, aient besoin d'un secours ultérieur de Dieu, nous l'avons admis. Mais cette concession n'infirme en rien la conclusion du présent paragraphe.

CHAPITRE V

DE LA CONNAISSANCE DANS LES RAISONS ÉTERNELLES (*Suite*)

§ 1. — *Les preuves de cette connaissance.*

L'affirmation fréquemment répétée par saint Bonaventure que nous connaissons dans les raisons éternelles n'est pas pour lui une affirmation pure et simple. Tout au contraire l'appuie-t-il, et sur l'autorité du plus grand d'entre les Pères, et sur des preuves dont, sans doute, on peut discuter la valeur au nom d'autres principes, mais dont on ne saurait nier la solidité et l'agencement méthodique. Il ne peut être que grandement profitable à l'exacte appréciation de l'influence divine dans les actes de l'intelligence de présenter sommairement ces preuves ; une patiente recherche des principes qui les inspirent fixera définitivement les grands traits du *comment* et du *pourquoi* de l'exemplarisme intellectuel.

Suivons d'abord saint Bonaventure dans l'analyse qu'il donne des actes de la connaissance. Les puissances supérieures qui concourent à ces actes sont la mémoire et l'intelligence. Il s'agit évidemment ici — le lecteur ne s'y est pas mépris — de cette mémoire qui est considérée par saint Bonaventure, comme par saint Augustin, comme la première des facultés intellectuelles, et que le Docteur Séraphique définit comme une lumière toujours présente à l'âme, dans laquelle celle-ci se souvient des vérités immuables [1]. L'intelligence, à son tour, est spéculative ou pratique, suivant qu'elle s'arrête à la considération de la vérité ou que sa recherche tend à l'action. Les opérations de ces différentes facultés nous fourniront tour à tour une confirmation solide de la thèse que nous avons en vue.

Voici d'abord la mémoire. Elle ne retient pas seulement certaines notions premières ; elle retient encore les principes premiers des sciences et les axiomes, et elle les retient comme éternels et éternellement, sans défaillance. Jamais elle ne pourra les oublier à tel point qu'elle ne soit obligée de les approuver lorsqu'elle est mise en leur présence ; elle leur donne son assentiment, non comme les percevant de nouveau, chaque fois, mais comme lui

1. « Ipsa habet lumen incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. » *Itin.*, c. 3, n. 2. — V, 304a.

étant innés et familiers. Elle possède donc en elle une lumière immuable qui lui est présente et dans laquelle elle se souvient des vérités invariables [1].

Les opérations de l'intelligence spéculative, à leur tour, peuvent porter sur les impressions reçues des sens extérieurs ou intérieurs ; elles peuvent encore être considérées en elles-mêmes. Dans le premier cas, nous avons ce que saint Bonaventure appelle la *diiudicatio*, par laquelle on juge non seulement si ceci est blanc ou noir, salutaire ou nocif, mais qui nous fait encore discerner pourquoi ces impressions nous affectent. C'est chercher la raison du beau, du suave, du salubre. Et ainsi, par l'épuration et l'abstraction, la « dijudication » fait entrer dans la puissance intellective l'espèce reçue par les sens. Or, elle ne peut faire ceci que par une raison qui fasse abstraction du lieu, du temps, du changement, et, par conséquent, de la dimension, de la succession et de la transmutation, par une raison immuable, incirconscrite et sans limite. Une telle raison est éternelle, nécessairement, et elle n'est autre que Dieu [2].

1. « Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. — Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. — Retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. — Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat... Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. — Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias. — Ex tertia habetur, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. — Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam 'capax eius et particeps esse potest'. » *Ibid.* — V, 303b-304a.

2. « Diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate, ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem ; nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum ; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo : si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huismodi rationem diiudicamus ; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis. » *Ibid.*, c. 2, n. 9. — V, 301b-302a.

A propos de ce texte, noter la remarque très importante de Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure*, p. 383) sur l'équivalence chez saint Bonaventure des termes *abstrahere* et *iudicare*, dont le premier est aristotélicien, le second augustinien. « Or, il est clair que si l'abstraction bonaventurienne coïncide avec le jugement augustinien, elle va nous apparaître comme une opération bien différente de l'acte simple par lequel l'intellect agent d'Aristote informe l'intellect possible de l'espèce sensible qu'il vient de rendre intelligible. » *Loc. cit.* Voir également deux courtes observations complémentaires du même auteur dans son article : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans les *Archives d'hist doctr.*, etc., année 1926-1927, p. 97, en note ; p. 121, note 1. L'abstraction ne serait, pour saint Bonaventure et les autres augustiniens, qu'une série d'opérations discursives de l'intellect, au lieu de l'action transformatrice de l'espèce sensible que saint Thomas lui attribue. Cette idée de M. Gilson a été développée, et mériterait de l'être encore davantage à notre avis, par Roh-

Mais entrons plus avant dans cette faculté intellectuelle, et voyons de quelle manière nous possédons l'intelligence des termes, des propositions, des illations. L'intelligence saisit ce que signifient les termes lorsqu'elle comprend ce que les choses sont par définition. Mais toute définition se fait par des concepts supérieurs, et ceux-ci sont définis encore par d'autres, supérieurs à eux, jusqu'à ce qu'on parvienne aux raisons suprêmes sans le secours desquelles aucune chose ne saurait être entièrement connue. Or parmi ces raisons supérieures, la plus haute et la plus universelle est celle de l'être qui existe par lui-même ; par conséquent, aucun être inférieur n'est connu parfaitement si la définition que nous en donnons n'est ramenée au concept de l'être parfaitement pur, actuel, complet et absolu [1].

L'intelligence saisit encore parfaitement le sens des propositions lorsqu'elle sait très certainement qu'elles sont vraies ; savoir cela, c'est réellement savoir, parce qu'en cette compréhension elle ne peut se tromper. Elle sait, en effet, qu'il ne peut en être autrement de telle et telle vérité ; elle sait donc que cette vérité est immuable. Mais comme notre esprit, par lui-même, est soumis au changement, l'intelligence ne peut voir, dans la lumière créée, cette immutabilité de la vérité ; il faut donc que ce soit dans la lumière incréée qui illumine tout homme venant en ce monde et qui est la vraie lumière et le Verbe qui, au commencement, était auprès de Dieu [2].

Et, enfin, notre esprit perçoit vraiment la valeur de l'illation lorsqu'il voit que la conclusion découle nécessairement des prémisses ; ceci se vérifie aussi bien pour les choses contingentes que pour les choses nécessaires. Or, cette nécessité de l'illation ne peut venir de l'existence de la chose dans la matière, puisque cette existence est contingente ; elle ne peut pas non plus venir de l'existence de cette même chose dans l'âme, car ce serait une fiction si la chose n'existait pas réellement ; il faut donc que cette nécessité se base sur la vérité que les choses ont en Dieu exemplaire selon lequel sont établis les relations et

mer, *La théorie de l'abstraction dans l'École Franciscaine*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, III (1928), p. 121-161.

Cf. *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q 4, ad 4. — II, 570b : « Ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere. » Au sujet de ce texte, voir la remarque de Rohmer, *op. cit.*, p. 158.

1. « Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae... non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti ; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. » *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304a.

2. « Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse ; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere ; scit igitur illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, quae est *lux vera* et *Verbum in principio apud Deum*. » *Ibid.*, c. 3, n. 3. — V, 304ab.

rapports mutuels des choses. Et ainsi, comme le dit saint Augustin [1], la lumière qui éclaire celui qui raisonne selon les lois de la vérité est allumée par la Vérité première et tend à retourner vers elle [2].

L'intelligence pratique, elle aussi, lorsqu'elle recherche les meilleurs moyens d'arriver à une fin, est encore guidée par cette lumière infaillible. Pour connaître ces moyens, l'homme a, en effet, besoin de savoir ce qui est mieux, si c'est ceci ou cela. Mais le mieux n'est mieux que parce qu'il se rapproche davantage du bien parfait, et cette approximation se trouve être dans une plus ou moins grande assimilation. Personne ne peut donc savoir si ceci est mieux que cela, s'il ne sait que cette chose est plus près du bien suprême ; personne ne sait, non plus, qu'une chose est plus semblable à une autre, s'il ne connaît celle-ci : ainsi je ne peux savoir si cet homme ressemble à Pierre si je ne connais pas Pierre. Celui, donc, qui fait cette inquisition relative aux moyens doit nécessairement porter imprimée en lui la notion du souverain bien [3].

D'autant plus que cette recherche suppose un jugement certain, et tout jugement certain suppose une loi. Mais on ne peut juger avec certitude par une loi à moins qu'on ne soit certain que cette loi est droite et qu'elle ne doit pas être soumise à un contrôle. Notre esprit juge de lui-même ; et comme il ne peut juger de la loi par laquelle il juge, il s'ensuit que cette loi est supérieure à lui et qu'il juge par elle en tant qu'elle est imprimée en lui. Or rien n'est supérieur à l'esprit humain si ce n'est celui qui l'a fait ; si donc notre intelligence remonte à la dernière source des principes, elle atteint les raisons éternelles en Dieu [4].

1. *De Vera Religione*, c. 39, n. 72. — PL, XXXIV, 154.

2. « Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis ; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus... Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re : venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. » *Ibid.* — V, 304 b.

3. « Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum ; accessus autem est secundum maioremu assimilationem : nullus ergo scit, utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat ; non enim scio, hunc esse similem Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum : omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni. » *Ibid.*, n. 4. — V, 304b-305a.

4. « Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet ; sed mens nostra iudicat de se ipsa : cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat ; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superius mente humana, nisi solus ille qui fecit eam : igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges si plena resolutione dissolvat. » *Ibid.* — V, 305a. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 12. — V, 25a.

Les derniers mots de cette citation : « Si plena resolutione dissolvat » rappellent une condition déjà formulée plus explicitement plus haut. (Voir p. 236, n. 1.) Saint Bonaventure indique ainsi lui-même la différence entre *semi-plene* et *perfecte* resolvere : « Intellectu resolvente semi plene, potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente

Il est donc manifeste que notre intelligence est unie à l'éternelle vérité, puisqu'elle ne peut, sans son secours, saisir avec certitude aucune chose [1]. Toutes les sciences, quelles qu'elles soient, trouvent là leurs règles certaines et infaillibles, règles qui, de la loi éternelle, descendent en notre esprit [2]. de sorte qu'en les contemplant il peut contempler la lumière éternelle elle-même [3].

Il n'est pas difficile de se rendre compte du procédé d'argumentation qu'emploie dans ces passages — les plus caractéristiques d'entre ceux qui nous intéressent ici — saint Bonaventure : constatation, dans notre jugement, d'un élément de certitude, d'immutabilité, de pérennité, que ne peut expliquer ni la vérité telle qu'elle se trouve dans les choses, ni la vérité telle qu'elle est dans l'esprit ; seule l'hypothèse d'une vérité supérieure, infaillible, immuable, influant actuellement sur l'acte de la connaissance, peut expliquer ces caractères absolus de la vérité perçue par l'intelligence.

Saint Bonaventure répète dans cette circonstance ce que, d'après lui, nous avons déjà montré plus haut, à savoir qu'il ne s'agit pas de vue directe de cette vérité, mais que notre esprit l'atteint en tant qu'elle est imprimée en lui [4]. La même chose est affirmée d'une manière encore plus tangible dans un autre genre d'argument auquel le Docteur Séraphique recourt souvent à la suite de saint Augustin, nous voulons dire la permanence de certaines notions dans l'âme que le péché a séparée de Dieu.

« Où, se demande saint Augustin [5], sont écrites ces lois de la justice selon

perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto. » *I Sent.*, d. 28, dub. 1. — I, 504b. Cf. *II Sent.*, d. 1, p. II, dub. 2. — II, 52a.

Relativement à ce dernier passage (*I Sent.*) le P. Jeiler remarque : « Demgemäss gibt es eine doppelte Bewegung der Erkenntniskraft, eine von Gott zur Creatur herabsteigende, wenn ich aus der Erkenntnis Gottes die früher über die Creatur gewonnene Erkenntnis vervollkommene, eine zweite von der Creatur emporsteigende, wenn ich durch Analyse und vollkommene Resolution die erste Ursache in allen secundären Ursachen wiederfinde. » *Der Ursprung u. die Entwickelung der Gotteserkenntniss im Menschen*, in : *Der Katholik*, 1887, I, p. 240. Le P. Jeiler fait encore remarquer qu'il s'agit ici de l'idée de Dieu, non de la vision (contre les ontologistes). *Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus*, in : *Der Katholik*, 1870, I, p. 676

1. « Manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere ». *Itin.*, c. 3, n. 3. — V, 304b.

2. « Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. » *Ibid.*, n. 7. — V, 305b. « Hae autem similitudines sive rationes aeternae sunt, a quibus manat omnis certitudo cognitionis creatae, tam in anima Christi quam in aliis spiritibus creatis. » *De Scientia Christi*, q. 7, epilogus. — V, 42b.

3. Mens nostra .. manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. » *Itin.*, c. 3, n. 7. — V, 305b

4. « Lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. » *Ibid.*, n. 4. — V, 305a.

5. « Unde quaerit (Augustinus) : 'Ubi scriptae sunt illae leges iustitiae, secundum quas iudicat bene impius' ? Et respondet, quod 'scriptae sunt in libro lucis aeternae, et non migrando, sed imprimendo descendunt in animam, sicut imago anuli, quae cerae imprimitur, anulum non relinquit' etc. » *De Donis Spir. S.*, coll. 8, n. 15. — V, 496b-497a. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23b. Cf. S. Augustin, *De Trin.*, lib. XIV, c. 15, n. 21. — PL, XLII, 1052.

lesquelles l'impie juge avec exactitude ? Et il répond qu'elles sont écrites dans le livre de la lumière éternelle ; elles descendent dans l'âme, non en se déplaçant, mais en s'y imprimant comme l'image de l'anneau, qui est imprimée dans la cire, ne quitte cependant pas l'anneau [1]. » Un exemple typique de cette persévérance de la lumière divine dans l'âme pécheresse nous est donnée par la connaissance que le pécheur a de la charité, connaissance qui ne peut lui venir du dehors, par les sens, ni du dedans parce qu'il ne la possède pas ; elle ne peut donc venir que de l'impression, en son âme, de la notion de cette charité, impression qui doit être ramenée à l'influence de la Vérité éternelle [2]. La même chose est dite de la connaissance que le pécheur a de la justice [3].

Ici encore, c'est toujours le même procédé qui revient avec des variantes infinies : d'abord, la constatation d'un fait : la certitude ; ensuite un principe métaphysique : insuffisance de la vérité créée à donner une telle certitude ; et, enfin, union de ces deux prémisses qui amènera la conclusion qui domine toute cette question : Notre esprit doit être uni aux vérités éternelles. Tous les arguments, soit ceux que nous avons signalés, soit ceux que saint Bonaventure propose dans la *quaestio 4ª de Scientia Christi* peuvent se résumer dans ces considérations générales.

Nous n'avons pas à examiner, en ce moment, la valeur de ces raisonnements ; nous voulions simplement mettre sous les yeux du lecteur les principales d'entre les preuves utilisées par saint Bonaventure, et qui — nous le disons encore une fois — sont les arguments habituellement employés ou insinués par saint Augustin. Leur exposé a confirmé, nous le croyons, ce que nous avons dit plus haut au sujet des principes directeurs de l'exemplarisme intellectuel du Docteur Séraphique [4].

§ 2. — *Théories sur l'influence exemplaire que n'admet pas saint Bonaventure.*

Nous aurons à comparer dans la suite la doctrine de saint Bonaventure avec celle que l'on regarde généralement aujourd'hui comme lui étant diamétralement opposée, nous voulons dire celle de saint Thomas. Pour l'intelligence et l'appréciation exacte de cette différence de conception de l'influence exemplaire chez les deux grands docteurs, et aussi pour mettre une dernière précision à la doctrine bonaventurienne elle-même, nous allons, après un rapide aperçu sur ce que nous avons vu précédemment, mentionner brièvement deux théories que notre auteur rejette comme donnant, soit trop, soit pas assez, à l'action des raisons éternelles.

1. Voir note précédente.
2. Cf. *I Sent.*, d. 17, p. I, a unic., q. 4, fund. 1, et 2, et concl. — I, 301.
3. *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 23. — V, 19b.
4. Voir p. 155 suiv.

Pour saint Bonaventure, Dieu est la Vérité par essence, tant au point de vue ontologique qu'au point de vue logique. La créature, elle, n'a à ce double point de vue qu'une vérité exemplariée, c'est-à-dire une vérité imitée de la Vérité première. Ceci vient de ce que son être n'est pas, comme celui de Dieu, absolu et *a se*, mais relatif et participé, et le degré de vérité que possède une chose dépend de son degré d'*être*. D'autre part, être et lumière, vérité et lumière sont des termes qui s'appellent. La plus ou moins grande participation à la lumière donne aux choses une plus ou moins grande participation à l'être ; la plus ou moins grande participation à l'être mesure leur pouvoir respectif d'expression, c'est-à-dire de vérité.

Pour nous en tenir en ce moment à la vérité logique, celle qui est *ratio discernendi*, *ratio cognoscendi*, et qui se trouve dans le jugement que formule l'esprit, elle est conditionnée — nous venons de le rappeler — par la vérité de l'être créé ; partant, elle ne peut qu'être insuffisante et imparfaite ; elle est viciée par l'être qui la supporte : d'où il suit qu'elle manque de certitude et est soumise au changement. Expliquer le caractère de certitude et d'infaillibilité que nous constatons dans notre raisonnement par cette vérité incertaine et mouvante, est impossible ; d'où nécessité de recourir à une vérité supérieure à l'esprit, vérité qui ne trompe pas et qui ne change pas.

Cette vérité à laquelle il faut ramener toute vérité certaine, c'est la Vérité première, la vérité divine, la *ratio intelligendi* qui est souveraine expression et souveraine lumière, et qui, en tant que telle, renferme les raisons vivantes et éternelles des choses. Ces raisons éternelles ont imprimé en notre âme leurs ressemblances qui sont les principes supérieurs auxquels l'esprit ramène dans son raisonnement toute vérité inférieure. Mais se trouvant dans l'âme et y possédant, à ce point de vue, une certaine vérité, elles n'y ont cependant pas encore la vérité absolue que notre esprit réclame et que, de fait, il peut appréhender, puisque ses jugements lui apparaissent comme irrévocables et ne faisant pas de doute. Ces principes, tout en étant les représentations des vérités éternelles, n'ont donc point en eux-mêmes l'efficacité que suppose tout jugement certain. On ne peut expliquer d'une manière satisfaisante cette certitude et cette absolue nécessité des conclusions que nous constatons dans nos opérations intellectuelles, qu'en admettant une action de la vérité supérieure sur notre esprit, qui se résume en ce que celle-ci est la règle de nos jugements et la cause qui donne impulsion à l'intelligence pour qu'elle voie dans les principes qui la guident non la vérité créée qui les informe en tant qu'ils se trouvent dans l'âme, mais la vérité incréée dont ils sont les similitudes et qui leur confère les caractères d'absolue nécessité et de certitude. Voir cette vérité ou dans cette vérité, dans cette lumière, c'est atteindre la lumière, la vérité et la lumière divine, c'est toucher par la fine pointe de l'esprit aux raisons éternelles.

Ce ne sont donc pas les raisons éternelles elles-mêmes qui sont vues, mais leur influence créée qui se trouve être et les principes innés, similitudes de ces mêmes raisons, et cette vérité supérieure qui se manifeste dans ces principes, vérité qui est actuellement et directement produite et montrée par la

lumière divine. De plus, cette même lumière, malgré la clarté qu'elle possède en elle-même, n'est pas vue dans toute cette clarté, mais seulement en partie et dans une certaine obscurité ; la vérité entière ne se montre qu'au ciel où ni les espèces créées ni le péché ne pourront s'entremettre entre l'âme et le rayon divin qui tend à la toucher. Les raisons éternelles ne sont donc pas seules le motif de connaissance, mais conjointement avec les raisons créées ; elles ne forment pas actuellement les espèces intelligibles : l'esprit les possède déjà ou les acquiert par les sens ; elles ne font que leur communiquer une vérité supérieure ; par conséquent, aussi, Dieu n'est pas l'intellect agent de l'âme. Mais d'autre part leur action est nécessaire, car sans leur influence les principes créés ne pourraient jamais, par eux-mêmes, donner la certitude à l'esprit [1].

Nous venons de signaler, en termes voilés, les deux opinions qui donnent, l'une trop, l'autre pas assez à l'action exemplaire divine sur l'intelligence. La première suppose que la lumière divine est seule *ratio intelligendi* dans la connaissance certaine. Cette interprétation, purement et simplement ontologiste [2], n'est pas exacte ; s'il en était ainsi il n'y aurait de connaissance des choses que dans le Verbe. Il ne faudrait mettre, dans ce cas, aucune différence entre la connaissance ici-bas et celle du ciel ; entre la connaissance dans le Verbe et la connaissance des choses dans leur propre genre ; entre la connaissance scientifique et la connaissance sapientielle [3] ; entre celle que donne la nature et celle que donne la grâce ; entre celle qui est acquise par la raison et celle qui vient d'une révélation. Toutes ces conséquences étant fausses, il faut aussi que la supposition qui les amène soit contraire à la vérité [4].

Saint Bonaventure reprend ailleurs la même idée d'une manière plus explicite. « Il faut entendre sainement, dit-il, cette affirmation que Dieu est pour nous *ratio intelligendi*, car ni cette *ratio intelligendi* n'est seule à nous donner la connaissance, ni elle n'est clairement et entièrement vue. Si Dieu était seul raison d'intelligence, il n'y aurait aucune différence entre la connaissance scientifique et la connaissance sapientielle, entre la connais-

1. Cette coopération de Dieu aux actes de l'intelligence sous cet aspect particulier se distingue de la coopération générale aux actes de la créature. Le *concursus generalis* est rapporté à Dieu comme *prima causa efficiens ;* ce concours à la connaissance certitudinale vient de Dieu en tant qu'il est *prima causa exemplaris* ; en ce qui concerne la volonté, Dieu coopère à ses actes comme *ultima causa finalis*. Cf. P. Jeiler, *Der Ursprung u. die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen*, in : *Der Katholik*, 1877, I, p. 252.

2. D'après le P. Zach. Van de Woestyne, *Notio ontologismi*, dans l'Antonianum, janv. 1929, p. 63.

3. Voir p. 224.

4. « Cum dicitur, quod omne, quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi : uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola. Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo ; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis ; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 22b-23a.

sance des choses dans le Verbe et dans leur propre genre. Si cette raison nous était clairement connue, la connaissance de cette vie ne différerait pas de celle de la patrie. Si, enfin, Dieu était raison de connaissance parfaite, nous n'aurions pas besoin d'espèces reçues du dehors pour faire acte de connaissance ; ce qui est faux, puisque l'absence d'un sens entraîne l'absence d'une science déterminée [1].

La raison supérieure ne juge pas seulement selon les lois éternelles, mais encore selon sa lumière propre et selon la lumière reçue par les sens [2]. Comme la couleur est objet et motif de la vision avec, cependant, le secours de la lumière, ainsi la vérité créée, quoiqu'elle ne puisse mouvoir sans la vérité incréée, meut cependant à sa manière [3]. L'âme est, pour ainsi dire, placée entre la vérité qui lui vient de l'extérieur et celle qui lui vient d'en haut ; elle reçoit de l'une et de l'autre une certaine certitude : certitude relative lui venant des sens ou d'elle-même, certitude absolue lui venant de la vérité incréée [4]. La raison en est que l'âme n'est pas entièrement et parfaitement image ; elle a donc un double principe de connaissance : les raisons éternelles, principe de connaissance en tant que l'âme est l'image de Dieu ; les similitudes créées, principes de connaissance propres et distincts, mais qui, vu l'être imparfait qui les donne et les reçoit, ne peuvent être principes de connaissance totale. Elles sont nécessaires, cependant, et les raisons éternelles présupposent leur concours [5].

Celui qui ne voudrait pas admettre, dans le sens indiqué, la connaissance dans les raisons éternelles, s'exposerait à de graves erreurs. Aristote a combattu avec raison Platon qui situait tout le fondement de la connaissance certaine dans le monde intelligible ou idéal. Sans doute, ce dernier avait

1. « Quod autem dicatur (Deus) ratio intelligendi, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda, nec tota. — Si enim esset ratio sola, non differret cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere. Rursus, si esset ratio nuda et aperta, non differret cognitio viae a cognitione patriae, quod quidem falsum est, cum illa sit facie ad faciem, haec autem per speculum et in aenigmate ; quia nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate. Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res ; quod manifeste videmus esse falsum, quia amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam. » *Sermones selecti*, sermo 4, n. 18. — V, 572a.

2. « Ratio superior non solum habet iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum. » *II Sent.*, d. 24, p. II, ad 1, q. 1, concl. — II, 575a.

3. « Ad illud vero quod obiicitur, quod non sit alia veritas quam aeterna, quia ipsa sola facit intelligere ; dicendum, quod sicut color est obiectum visus et motivum visus — tamen non sine actu lucis — et differt ab ipsa luce ; sic dicendum, quod veritas creata, quamvis non possit movere sine veritate increata, nihilominus est motiva suo modo et alia veritas ab illa. » *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 3. affirm. — I, 151b. Cf. *De Scientia Christi*, q. 6, concl. — V, 34b.

4. « Veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem (in materia et in arte divina), sicut medium ad duo extrema ; ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter. » *De Scientia Christi*, q. 4, ad 23-26. — V, 26b-27a.

5. « Rursus, quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his (*scil.* rationibus aeternis) attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes. » *Ibid.*, concl. — V, 24b.

raison de dire qu'il y a des raisons et des idées éternelles ; mais il allait trop loin en voulant faire dépendre entièrement notre connaissance de ces idées, détruisant ainsi la science pour avantager la sagesse [1]. L'erreur, donc, des anciens académiciens qui prétendaient que le monde archétype seul fondait la certitude, fut pour leurs successeurs — les académiciens récents — un motif de conclure au scepticisme ; car ce monde intelligible, disaient ceux-ci, est caché aux regards de notre esprit. Si notre certitude dépend donc de lui, il faut admettre que nous ne savons rien. Et ainsi une erreur qui semblait petite en elle-même, est devenue grande dans les conclusions qu'on en a tirées [2], et cette théorie qui semblait plutôt mettre en lumière l'action des raisons éternelles, nous conduit en réalité à mettre en doute les choses même les plus évidentes. Il faut donc la considérer comme fausse.

Mais voyons la seconde. Elle affirme que dans la certitude l'esprit ne reçoit que l'influence de la raison éternelle sans toucher — *attingere* — celle-ci [3]. Cette explication est insuffisante, surtout si l'on veut s'en tenir aux paroles de saint Augustin qui affirme d'une manière expresse que l'esprit est dirigé dans la connaissance certaine par des règles inchangeables et éternelles, non pas en tant que ces règles sont un *habitus mentis*, mais en tant qu'elles sont en elles-mêmes au-dessus de l'esprit. Admettre cette théorie serait dire que saint Augustin, le plus grand d'entre les docteurs, a été déçu et trompé à ce sujet ; ce qui serait une absurdité. De plus, cela reviendrait à nier l'existence de la connaissance acquise ou innée, et à n'admettre qu'un concours général de Dieu aux actes de sa créature, concours qui serait le même, dans ce cas, qu'il s'agisse d'actes nobles comme ceux de l'intelligence, ou d'actes ordinaires, comme la germination des semences. Et enfin, cela supposerait que toute connaissance est gratuite, ce qui serait une autre absurdité [4].

1. « Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele ; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus ; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas ; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas ; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. » *Sermones selecti*, sermo 4, n. 18. — V, 572a.

2. « Ex hac enim sententia, quam quidam posuerunt, nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, sicut fuerunt Academici primi, natus fuit error, ut dicit Augustinus contra Academicos libro secundo, quod nihil omnino contingeret scire, sicut posuerunt Academici novi, pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis. Et ideo, volentes primam tenere sententiam et suam positionem, inciderunt in manifestum errorem ; quia modicus error in principio magnus est in fine. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23a.

Cf. S. Augustin, *loc. cit.*, c. 5, n. 11 seq. — PL, XXXII, 924 seq. ; *ibid.*, lib. III, c. 17, n. 37 seq. — *Ibid.*, 954 seq. ; *De Trin.*, lib. XV, c. 12, n. 21. — PL, XLII, 1073 seqq.

3 « Alio modo ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. » *Ibid.* — V, 23a.

4. « Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna. Et ideo dicere, quod mens nostra in

Il faut donc dire que nous n'atteignons pas seulement, dans la connaissance certaine, l'influence des raisons éternelles, mais que nous atteignons de quelque manière celles-ci en elles-mêmes, thèse que nous avons exposée longuement plus haut.

Nous savons ce qu'il faut entendre par *influence* et de quelle façon il convient d'interpréter ce *videre in rationibus aeternis* dans la doctrine de saint Bonaventure. Notons simplement, en terminant, que c'est la dernière des deux théories rejetées par lui qu'on identifie d'ordinaire avec celle qu'a défendue saint Thomas [1]. Saint Bonaventure ne nomme pas le Docteur Angélique, et ses successeurs ne le font pas non plus, du moins explicitement. Nous verrons, dans le chapitre suivant, jusqu'à quel point cette identification est justifiée.

cognoscendo non extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ipsius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere ; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae. Praeterea, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis : ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia ; si specialis, cuiusmodi est in gratia : ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est acquisita, vel innata ; quae omnia sunt absurda. » *De Scientia Christi*, q. 4, concl. — V, 23ab.

1. Lutgert, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 206, 221. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach d. hl. Augustinus*, p. 98.

CHAPITRE VI

SIGNIFICATION HISTORIQUE DE L'EXEMPLARISME INTELLECTUEL DE SAINT BONAVENTURE

Exposer la doctrine d'un auteur sans en montrer — au moins sommairement — ses antécédents historiques ou l'influence qu'elle a exercée sur l'esprit des générations qui sont venues après, ce serait présenter un corps mort — un arbre sans racines ni feuillage et fruits. Un tel procédé, outre qu'il serait incomplet, ne fournirait pas une interprétation exacte de la pensée de l'auteur en question, car cette interprétation est liée aussi bien à l'intelligence des théories qui l'ont précédée qu'à celle des doctrines hostiles ou amies qui lui ont succédé. Pour mettre donc entièrement en valeur et décrire d'une manière définitive l'exemplarisme intellectuel de saint Bonaventure, nous sommes amenés à montrer les lointaines influences augustiniennes qui lui ont conféré ses caractères propres, et à la mettre en parallèle — non pour déprécier l'une ou l'autre des deux théories, mais simplement pour les mieux apprécier dans leur exacte teneur — avec la doctrine de saint Thomas.

§ 1. — *Doctrine de saint Augustin sur l'influence intellectuelle de Dieu.*

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion, dans le cours de notre exposé, de signaler les ressemblances qui existent entre la doctrine de saint Bonaventure et celle de saint Augustin. Ces ressemblances sont loin d'être accidentelles ; saint Bonaventure a *voulu* suivre, particulièrement en cette matière, les traces du plus grand d'entre les docteurs de l'Eglise, et il suffit d'une prise de contact même superficielle avec les textes de l'un et de l'autre des deux écrivains pour constater la complète imprégnation de l'esprit du Séraphique par les spéculations de l'évêque d'Hippone.

Il nous est impossible — le lecteur le comprendra — même simplement de résumer en quelques pages une doctrine aussi vaste et aussi discutée, et d'établir une comparaison qui se prétende complète. Il faut nécessairement nous contenter de mettre en lumière les points principaux et les plus saillants, ceux qui dominent à la fois, d'une façon évidente, dans la synthèse de saint Bonaventure et dans celle de saint Augustin [1].

1. On pourra consulter sur ce point : les scholions des éditeurs de saint Bonaventure

La ressemblance la plus générale et la plus caractéristique entre les deux docteurs, c'est l'amour qu'ils ont tous deux pour la vérité, et la tendance à tout ramener, dans leurs spéculations, à ce terme « La philosophie augustinienne, dit avec raison Boyer, est une doctrine intellectualiste, en ce sens qu'elle met au sommet du réel l'Intelligible [1]. » Nous avons déjà noté cela à propos de la représentation des choses en Dieu [2] ; nous devons le rappeler ici d'une manière encore plus explicite.

La doctrine de saint Bonaventure nous est connue [3] ; esquissons en quelques traits celle de saint Augustin. Tout d'abord il n'y a pour lui qu'une seule vérité immuable, qui contient toutes les autres vérités [4] ; ces vérités contenues en Dieu, sont ce que nous avons défini plus haut comme les formes immuables et éternelles, d'après lesquelles toute chose créée a été faite [5]. Le propre de la vérité, d'après saint Augustin, c'est sa nécessité, sa pérennité, son immutabilité [6] ; et c'est également, on le voit, ce qui caractérise pour lui la vérité en Dieu. « Dans saint Augustin, le mot immuable accompagne si fréquemment celui de vérité qu'il en est comme l'épithète de nature [7]. » C'est parce qu'il est impossible de comprendre ce qui change toujours, que les choses sensibles ne peuvent livrer une vérité parfaite [8]. Il faut donc nous tourner vers Dieu, c'est-à-dire vers la vérité qui est saisie par l'intelligence et dans la profondeur de l'âme, vers cette vérité qui ne change pas [9]. Mais il faut bien le remarquer, avec l'auteur que nous venons de citer, cette immutabilité vient de ce que Dieu est l'être par essence [10] ; les choses créées, au contraire, changent parce qu'elles ne possèdent pas un être parfait [11].

(Quarrachi), tome I, p. 302 suiv. (Comparaison entre saint Bonaventure et saint Augustin) ; t. I, p. 70 suiv., et tome V, p. 313 suiv pour la doctrine spécialement de saint Bonaventure. Ensuite : Hessen, *Dei Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus.* Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin.* Lire aussi les remarques très opportunes du même auteur dans son article : *Saint Thomas et saint Augustin*, dans *La Scuola cattolica*, 1924, p. 22-34. Guardini, *Die Lehre des heil. Bonaventura v. d. Erlösung*, p. 155 suiv. ; P.-B. Kaelin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.*

1. *Op. cit.*, p. 226.

2. Voir p. 94.

3. Voir le résumé, p. 240 et suiv.

4. « Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem. » *De lib. arbitrio*, lib. II, c. 12, n. 33. — PL, XXXII, 1259.

5. Voir p. 29 suiv.

6. « R. Ex eo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate : nullo modo igitur interit veritas. A. Agnosco ista, et multum miror si falsa sunt. » *Soliloq.*, lib. II, c. 15, n. 28. — PL, XXXII, 898.

7. Boyer, *op. cit.*, p. 96.

8. « Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis ». *83 Quaest.*, q. 9. — PL, XL, 13.

9. « ... admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eiusdem modi est .. converti. » *Loc. cit.*, PL, XL, 13-14.

10 « Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit. » *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 2 — PL, XLI, 350.

11. « Quare mutabilia sunt ? quia non summe sunt. » *De Vera Religione*, c. 18, n. 35. — PL, XXXIV, 137.

De par sa nature notre âme est unie à cette vérité immuable, les *rationes aeternae*, et c'est dans celles-ci qu'elle voit la vérité [1]. Un troisième concept intervient ici, intimement lié à celui de vérité et d'être, nous voulons dire le concept de lumière ; il joue un rôle important dans la philosophie religieuse de saint Augustin [2]. Dieu est pour l'évêque d'Hippone la lumière par essence ; en lui, de lui et par lui brille tout ce qui peut donner une lumière intellectuelle [3]. Comme le soleil est, brille et éclaire, ainsi Dieu existe, peut être saisi par l'intelligence et donne aux autres intelligences de comprendre [4], vérifiant ainsi la définition de la lumière : « Lumen (est), qua res quaeque manifesta est [5]. »

L'âme aussi possède une lumière, la raison [6], et cette lumière n'est autre que Dieu [7]. C'est en lui que l'esprit perçoit toute vérité et juge de toute chose [8]. Cette lumière se trouve dans les pécheurs aussi bien que dans les justes [9] ; c'est d'elle que l'âme reçoit son ultime perfection [10]. Mais il faut remarquer que la lumière qui se trouve dans l'âme est de même nature que celle-ci [11], et que ce que l'âme voit n'est autre chose que ce qui se trouve en

1. « Et iudicamus haec secundum illas interioras regulas veritatis, quas communiter cernimus ; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. » *De lib. arbitrio*, lib. II, c. 12, n. 34. — PL, XXXII, 1259. Tout ce livre de ce traité est très important pour le sujet qui nous occupe.

2. Cf. Hessen, *op. cit.*, p. 65 suiv.

3. « Te invoco,... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. » *Soliloq.*, lib. I, c. 1, n. 3. — PL, XXXII, 870.

4. « Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere ; quod est, quod fulget, quod illuminat ; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. » *Ibid.*, c. 8, n. 15 — 877.

5. Il faut remarquer, cependant, que saint Augustin ne parle ici que de la lumière des sens, non de la lumière de la raison ; quoi qu'il en soit, nous faisons simplement allusion a la *qualité* et à l'efficacité de cette lumière. *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. 5, n. 24. — PL, XXXIV, 229.

6. « Tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur. Huic contrariae tenebrae sunt irrationabilitas. » *Ibid.*

7. « Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat : nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta... » *De Genesi ad litt.*, lib. XII, c. 31, n. 59. — PL, XXXIV, 479.

8. « ... in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat. » *Ibid.*, lib VIII, c. 25, n. 47. — 391. Cf. *loc. cit.*, n. 27, n. 49 — 392.

9. « Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet ? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur ? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur ; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. » *De Trin.*, lib. XIV, c. 15, n. 21. — PL, XLII, 1052.

10. « Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia ; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit. » *De Genesi ad litt.*, lib. I, c. 5, n 10. — PL, XXXIV, 250. « Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. » *Ibid.*

11. Sic ista res intelligibiles, videat mens in quadam luce sui generis incorporea. » *De Trin.*, lib XII, c. 15, n. 24. — PL, XLII, 1011.

elle-même [1], c'est-à-dire les espèces intelligibles qui n'ont pu lui venir par la porte des sens et qui sont conservées dans sa mémoire [2].

Ce dernier texte exclut la théorie de Dieu intellect agent qu'on a voulu attribuer à saint Augustin comme à saint Bonaventure [3] ; mais il ne suppose pas non plus la théorie platonicienne de la réminiscence [4]. Saint Augustin admettrait-il les idées innées ? Boyer pense que non. « Il (saint Augustin) en repoussait l'hypothèse dès lors qu'il réclamait pour l'esprit non pas un contact transitoire, opéré une fois pour toutes, avec la première Intelligence, mais une relation continue avec Dieu, un recours à lui répété, une dépendance de lui actuelle et renouvelée à chaque intellection [5]. » Cette raison ne nous semble pas péremptoire. Nous avons vu plus haut [6] que saint Bonaventure affirmait l'existence en nous de notions qui ne peuvent nous venir par les sens, et en le disant il fait allusion à la doctrine de saint Augustin. Celui-ci nous parle, d'ailleurs, de mouvements de l'âme vers les choses intelligibles qu'elle possède en elle-même comme elle peut se mouvoir vers les choses immuables, c'est-à-dire vers les raisons éternelles [7] ; elle est de sa nature soumise aux choses intelligibles, et elle les voit dans une lumière incorporelle de même nature qu'elle [8]. Cette vision est d'autant plus parfaite que l'âme est davantage dégagée de toute impureté et péché [9].

L'acte que produit l'âme en se tournant vers les intelligibles déposés en elle ne peut être, évidemment, qu'un acte d'intellection ; saint Augustin le traduit par le mot *videre* ; d'autres fois — spécialement lorsqu'il s'agit de la

1. « Quod autem intellectu capitur, intus apud animam est : nec id habere quidquam est aliud, quam videre. » *De utilit. cred.*, c. 13, n. 28. — PL, XLII, 85.

2. « ... memoria hominis et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint. » *De Trin.*, lib. XV, c. 23, n. 43. — PL, XLII, 1090.

Il s'agit ici de la mémoire qui fait partie de l'image divine en l'âme. La théorie de la réminiscence platonicienne est ici exclue. Cf. ci-après n. 4.

3. Portalié, art. *Augustin* (saint), dans le *Dict. de Théol. cath.*, 2336. — Cf. Boyer, *op. cit.*, p. 210.

Il faut, à ce propos, se rappeler ce que dit saint Augustin sur l'initiative que le créateur laisse aux créatures : « Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. » *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30. — PL, XLI, 220.

4. Saint Augustin, qui avait d'abord admis la théorie platonicienne de la réminiscence, s'est rétracté plus tard à ce sujet, surtout dans le *De Trinitate*. Cf. *Die Begründung der Erkenntnis nach d. hl. Augustinus*, de Hessen, p. 56-62. Voir aussi Boyer, *op. cit.*, p. 188.

5. *Op. cit.*, p. 210.

6. Voir p. 204 suiv.

7. « (Anima) natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est... » *Retract.*, lib. I, c. 8, n. 2. — PL, XXXII, 594.

« Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea. » *De Trin.*, lib. XII, c. 15, n. 24. — PL, XLII, 1011. Il s'agit, dans les deux textes cités, des choses que les platoniciens prétendaient être connues de l'âme par *réminiscence*. Saint Augustin rejette cette théorie et la remplace par la connaissance innée que l'âme a de certaines choses

8. Voir note précédente, deuxième texte.

9. Cf. *83 Quaest.*, q. 46, n. 2. — PL, XL, 30.

connaissance de Dieu — par celui d'*attingere*, *gustare*, *sentire*, etc. [1]. Or, que voit l'âme ? Elle ne voit pas Dieu [2]. Pour saint Augustin on *connaît* en Dieu comme on *est* en Dieu ; ma connaissance est une participation de la connaissance divine, comme mon être est une participation de l'être qui est Dieu [3]. Ce que l'âme voit, ce sont les règles éternelles imprimées en elle comme l'image est imprimée dans la cire par l'anneau, sans que cependant elle quitte l'anneau [4]. Mais, en voyant ces idées imprimées en elle, et en jugeant d'après elles, l'âme voit une lumière et juge d'après une clarté supérieure à elle, d'après Dieu [5], qui a mis en elle — avant de les mettre dans le monde sensible — les représentations supérieures de la beauté [6]. Dieu, cependant, n'est pas lui-même objet de la connaissance ; il en est simplement la raison suffisante, *ratio motiva*, dirait saint Bonaventure, et la règle de la pensée, puisque c'est d'après lui que l'âme juge [7].

Voilà, présentée dans ses grandes lignes, la pensée de saint Augustin concernant l'influence divine sur notre intelligence et la dépendance où celle-ci se trouve de la vérité qui est en elle et de celle qui se trouve au-dessus d'elle. Hessen la résume bien lorsqu'il dit que « l'arrière-fond métaphysique de cette théorie est une conception christiano-platonicienne de Dieu et de l'esprit humain en même temps qu'une spéculation particulière sur la nature de la lumière. Dieu, la Vérité substantielle, contient en lui la plénitude de l'intelligible. L'âme humaine, étant de nature intellectuelle, est avec lui en relation immédiate. Mais, d'après Augustin, tout être intellectuel est une sorte de lumière : la vérité subsistante est une lumière incréée, le contenu du monde intelligible est une lumière créée. La connaissance humaine se produit par le fait que l'esprit de l'homme est éclairé par la lumière de la vérité. La lumière du monde intelligible, des idées divines, irradie en notre esprit. Augustin n'a pas dit très clairement si ces idées possèdent une puissance illuminatrice propre ou si elles ont besoin d'être comme allumées dans chaque cas particulier pour pouvoir éclairer l'esprit. Mais comme, en toute hypothèse, la lumière intellectuelle vient en dernier lieu de la source divine de lumière, il peut exprimer brièvement sa pensée en disant que Dieu éclaire par sa lumière notre intelligence » [8].

1. Cf. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach d. hl. Augustinus*, p. 31 suiv. ; *idem*, *Die Begründung der Erkenntnis nach d. hl. Augustinus*, p. 84.

2. « Es ist wohl zu beachten, dass Augustin niemals von einem Schauen des Intelligiblen *in Gott* spricht ». Hessen, *Die Begründung*, etc., p. 83.

3. Boyer, *op. cit.*, p. 194, n. 1, et texte.

4. Voir p. 203, note 3. « Ut menti eius imprimantur hi numeri. » *De musica*, lib. VI, c. 12, n. 35. — PL, XXXII, 1182.

Cf. Hessen, *op. cit.*, p. 11 suiv. : Die obersten Wahrheiten nach Augustin.

5. « Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat ; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullomodo potest. » *De Vera Religione*, c. 31, n. 57. — PL, XXXIV, 147.

6. « Inveniatur artifex qui intus est, et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur. » *83 Quaest.*, q. 45, n. 1 — PL, XL, 28-29.

7. Cf. Hessen, *op. cit.*, p. 103. Boyer, dans *La Scuola cattolica*, 1924, p. 22-23.

8. *Op. cit.*, 89-90.

On a souvent reproché à saint Augustin un manque de précision dans sa doctrine de l'illumination [1]. Il est certain qu'il y a quelque fondement à ce reproche, plus encore que chez saint Bonaventure, auquel on attribue également un certain manque de logique [2]. Mais si saint Augustin n'a pas donné à l'expression de sa pensée la netteté scolastique, et si, pas plus que saint Bonaventure, il n'a pas tout expliqué des relations de Dieu avec l'activité intellectuelle de l'homme, il faut se souvenir qu'il s'agit ici du problème le plus obscur que pose la science psychologique et théologique, et c'est précisément parce que ces sciences ne nous fournissent pas une explication satisfaisante que saint Augustin et ceux qui l'ont suivi font appel à une intervention spéciale de Dieu — intervention qui, comme il a été dit, reste cependant toujours de l'ordre habituel, naturel des choses. « L'augustinisme, dit M. Gilson, se trouve continuellement partagé entre deux tendances dont l'unité foncière est aisément perceptible, mais dont l'accord doctrinal est malaisé à réaliser ; il faut que l'homme ne puisse rien sans Dieu et que, par conséquent, l'action de Dieu soit partout présente dans l'homme ; mais elle doit y être partout visible sans que Dieu lui-même le soit ; car l'intervention perpétuelle de Dieu en l'homme est requise par la misère profonde de l'homme, alors que si l'homme voyait Dieu sa fin serait immédiatement atteinte et sa misère effacée. Transportons cette intuition fondamentale dans le domaine de la connaissance, les conditions générales auxquelles la solution devra satisfaire nous en apparaissent comme posées d'avance : l'homme ne peut connaître aucune vérité sans Dieu. C'est précisément cette action de présence, au sein de la pensée, d'une énergie transcendante dont la source doit lui demeurer cachée, que la doctrine bonaventurienne des raisons éternelles est destinée à nous expliquer » [3]. La doctrine similaire de saint Augustin tendait, évidemment, au même but [4].

Pour comprendre l'une et l'autre, pour saisir ce que saint Augustin et saint Bonaventure ont voulu nous donner, nous ont donné et ont pu nous donner, il faut se mettre au point de vue où ils se sont placés et que nous avons indiqué plus haut [5]. C'est sans doute cette erreur de perspective qui explique la surprenante affirmation de v. Hertling, approuvée par Grabmann, que « les affirmations d'Augustin sont plutôt des manifestations enthousiastes de son spiritualisme, qui plane sur tout ce qui est terrestre, et de son désir brûlant de la divinité, que des parties d'une théorie de la connaissance systématiquement développée » [6]. Que saint Augustin — pas plus que saint Bona-

1. Baeumker, *Witelo*, p. 469 : « Das Licht der göttlichen Ideen strahlt in einer von Augustin allerdings nicht näher präzisierten Weise in den menschlichen Geist. »
2. Voir p. 215, n. 3.
3. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 372.
4. Cf. Portalié, art. *Augustin* (S.), *Dict. de Théol. cath.*, 2334 suiv.
5. Voir p. 157 suiv.
6. « Augustins Aussprüche sind mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische überfliegenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen als Bestandstücke einer systematisch entwickelten Erkenntnislehre. » V. Hertling, *Descartes. Beziehungen zur Scholastik.* Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse d. K. K. Akademie d. Wissenschaften, Wien, 1897. Bd. I, S. 24. — Cité et approuvé par Grabmann, dans *Die Erkenntnislehre d. Kard. M. v. Aquasparta*, p. 58-59.

venture — n'ait pas donné une théorie de la connaissance systématique et complète, nous l'avons admis ; mais ce que nous avons de lui permet de construire cette théorie, au moins en partie (par conséquent il y a au moins des *Bestandstücke*, des parties), et, surtout, ne permet en aucune façon d'appeler ses déclarations purement et simplement des effusions mystiques. Admettons encore que ces effusions soient mystiques ; cela infirme-t-il leur valeur scientifique[1] ?

Que les dires de ces deux docteurs — de saint Augustin et de saint Bonaventure — se rencontrent au milieu d'exposés pieux et mystiques, pour employer malgré tout le mot, cela n'étonnera personne si l'on considère ce que nous avons rappelé tout à l'heure après M. Gilson. L'un et l'autre comparent la créature au créateur. Ils cherchent une voie qui mène l'homme à Dieu, un lien qui les unisse ; impossible de le faire sans constater la déficience de la créature et la transcendance absolue du créateur. Mais il y a aussi chez eux une tendance toute naturelle à combler le vide qui les sépare en faisant que le créateur se retrouve dans la créature, et en conduisant celle-ci à trouver en Dieu son origine aussi bien que son complément naturel. L'allusion fréquente dans les œuvres des deux saints au Verbe incarné, intermédiaire entre Dieu et l'homme, s'explique par le même souci.

Quelles que soient les influences platoniciennes ou néo-platoniciennes subies par saint Augustin — influences obscures et très discutées[2] — la seule préoccupation dont nous venons de parler aurait presque suffi à fonder la doctrine de l'exemplarisme intellectuel. Les circonstances en ont fourni pour une part les éléments à saint Augustin ; merveilleusement transformés par son génie chrétien, il les a légués à ses successeurs, à saint Bonaventure surtout, qui n'avaient qu'à les préciser et les synthétiser pour en faire un véritable corps de doctrine.

§ 2. — *Cadre historique de l'exemplarisme intellectuel au moyen âge.*

Nous connaissons la doctrine bonaventurienne de l'illumination intellectuelle, et nous savons que le Docteur Séraphique l'a reçue en droite ligne de saint Augustin ; en tout cas, s'il y a des intermédiaires, ces intermédiaires ne semblent pas compter pour notre auteur.

On dit habituellement que cette doctrine est commune à toute l'École

1. C'est dans ce sens, également, que Smeets nie — et avec raison — que le mysticisme de saint Bonaventure ait nui à sa doctrine spéculative (Art. *Bonaventure* (S.), dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, 980. « C'est un mystique, doublé d'un spéculatif, qui sait allier étroitement la science et la piété. » G. Sortais, *Traité de philosophie*, III, p. 165.

2. Cf. Grabmann, *Die Erkenntnislehre d. Kard. M. v. Aquasparta*, p. 56 Portalié, *loc. cit.*, 2325-2331. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, passim. Le P. Boyer rappelle très opportunément qu'il faut se garder de confondre — surtout en matière importante — saint Augustin et Platon (*La Scuola cattolica*, 1924, p. 29).

franciscaine du moyen âge, surtout dans ses débuts [1]. En formulant ce jugement on ne tient compte, en général, que des auteurs de marque ou de ceux dont les œuvres sont publiées, tels qu'Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Roger Marston, Mathieu d'Aquasparta. Nous avons entendu plus haut saint Bonaventure se plaindre et qu'il y en ait si peu qui tiennent pour possible une connaissance dans les raisons éternelles aussi parfaite que celle qui permet à l'intelligence de savoir qu'elle atteint ces raisons (connaissance sapientielle)[2]. Sans doute, il parle du degré supérieur de cette connaissance ; mais, n'importe, sa réflexion nous suggère que cette opinion — du moins quant à sa dernière conséquence — n'était pas si universellement et entièrement admise qu'on serait tenté de le croire. Ces *pauci*, désigneraient-ils les seuls Franciscains ? Eux seuls, auraient-ils manifesté leur opinion favorable à ce sujet ? C'est à peine croyable.

Quoi qu'il en soit de cette restriction, il est certain que, dans son ensemble, la doctrine de l'illumination exemplaire semble être admise — avec quelques variations, cependant, suivant les auteurs — par l'ancienne Ecole franciscaine [3].

Nous disons avec quelques variations. La doctrine de l'illumination divine est solidaire — cela va de soi — de la théorie de Dieu intellect agent. Or, s'il est assez facile de rencontrer, au XIII[e] siècle, des philosophes qui concèdent qu'en un certain sens Dieu peut être appelé notre intellect agent, il est beaucoup moins aisé de découvrir un philosophe qui n'attribue à l'âme qu'un intellect possible, et réserve à Dieu le rôle et le nom d'intellect agent [4]. Ce fait, mis en évidence par un récent travail très suggestif, oblige l'historien à plus de circonspection que n'en montrent certains auteurs qui imaginent, au moyen âge, deux courants philosophiques nettement distincts : l'augustinisme pur et l'aristotélisme pur, ce dernier représenté finalement par le thomisme.

En réalité, les choses ne sont pas aussi simples ; et alors même qu'on n'admettrait pas avec M. de Wulf un fonds commun à toute la scolastique [5], on doit reconnaître, cependant, que ce n'est ni brusquement que disparaît de l'horizon intellectuel le soleil que fut le génie d'Hippone, ni brus-

1. « Die oben entwickelte Lehre des Matthaeus von Aquasparta (qui est celle de saint Bonaventure) (ist) Gemeingut der älteren Franziskanerschule. » GRABMANN, *op. cit.*, p. 62.

2. Cf. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 19. — V, 26a.

3. Cf. GRABMANN, *op. cit.*, p. 59 ; LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 234 suiv. ; HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, p. 92 suiv. ; GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, p. 154 suiv., et les auteurs que nous allons citer.

Les textes relatifs à ce sujet ont été publiés par les PP. Franciscains de Quarracchi, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*. Sur Jean de la Rochelle le Père Manser, O. P., a publié une monographie *Johann v. Rupella, Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, in : *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, B. 26 (1912) ; tiré à part, Paderborn, 1912.

4. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans les *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, année 1926-1927, p. 64.

5. *Revue néo-scolastique de phil.*, février 1927, p. 5-27.

quement, non plus, que surgit à sa place et dans toute sa splendeur la lumière nouvelle que fut la philosophie aristotélisante de saint Thomas d'Aquin. Non, saint Augustin ne cède que progressivement le pas à Aristote, non seulement parce que ses conceptions philosophiques, teintées de platonisme ancien ou nouveau, se prêtaient davantage à l'expression du sentiment profondément mystique qui domine cette époque, mais encore parce que réellement ces conceptions formaient un enseignement philosophique imposant dont il serait injuste de méconnaître les réelles valeurs. Des esprits profonds et sagaces, qui n'étaient pas des admirateurs aveugles, l'adoptaient consciemment ; et son influence se fit sentir encore d'une manière profonde sur le génie de celui-là même auquel on attribue la victoire définitive de l'aristotélisme sur l'augustinisme.

Quoi d'étonnant, dès lors, que, avant d'en arriver là, par des éliminations et adaptations successives, les prédécesseurs de saint Thomas aient corrigé à la lumière d'une philosophie plus concrète, leurs idées imprégnées d'un élément quelque peu incertain, et amené peu à peu la doctrine scolastique à la fermeté et à la sobriété que nous lui constatons dans les œuvres d'un saint Thomas ou du B. Duns Scot ?

Cette remarque importante étant faite, venons-en à quelques noms particuliers. Alexandre de Halès († 1245), le premier Docteur en date de l'Ecole franciscaine, enseigne déjà d'une manière reconnaissable la doctrine de l'illumination. Il peut être considéré à bon droit comme celui qui, pour une bonne part, a décidé de son acceptation par l'Ecole franciscaine. On trouve chez lui un grand nombre de textes relatifs à ce sujet, textes qu'emploieront plus tard largement saint Bonaventure et Mathieu d'Aquasparta [1]. Le successeur d'Alexandre à la chaire universitaire des Franciscains à Paris, Jean de la Rochelle († 1245), reste fidèle aux thèses augustiniennes, tout en essayant d'y adapter des formules aristotéliciennes. Rejetant la théorie occasionnelle des anciens platoniciens, il admet que nous ne connaissons les choses sensibles que par le moyen de l'abstraction. Quant à l'âme, elle se connaît par la simple réflexion sur elle-même, *per conversionem ad se* ; elle connaît les autres substances spirituelles — l'ange et Dieu — par elle-même, soit en se comparant à quelque chose qui est *iuxta se*, soit en se comparant à ce qui est *supra se*. Dieu, en particulier, est connu par l'image que l'âme en possède en elle-même, image qui est la *species* nécessaire à cette connaissance. Mais il serait difficile de déterminer la part à donner, dans cette connaissance des choses non sensibles, à l'illumination divine ou, plutôt, aux illuminations divines. La théorie de la connaissance de Jean de la Rochelle est encore à éclaircir [2]. Thomas d'York († 1260), le fondateur de l'Ecole franciscaine

1. Alex. de Halès, *Summa theol.*, I, proleg. n. 9, p. xxxii-xxxiii ; Gilson, *loc. cit.*, p. 85-87.

2. Cf. Manser, *op. cit* ; Minges, O. F. M., *Die Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella*, in *Phil. Jahrb.*, 1914, p. 461-477 ; Gilson, *loc. cit.*, p. 87 89 ; Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'Ecole franciscaine* dans les *Archives d'hist. doctr.*, etc., III (1928), p. 120-141.

d'Oxford — comme Alexandre de Halès l'avait été de celle de Paris — semble faire un pas de plus. Non seulement il admet, avec Platon et saint Augustin, que Dieu est la lumière de l'esprit, que toute âme est illuminée par cette lumière qui est la vérité suprême et immuable, la source de toute sagesse ; il ajoute encore — et en ceci il se rapproche singulièrement de la manière de parler de saint Bonaventure — que nous ne pouvons connaître les choses et les causes des choses que par Dieu ; qu'il n'y a pas de faculté créée qui puisse atteindre à la pleine connaissance des choses si Dieu ne vient à son secours. Le Christ est pour lui, comme pour le Docteur Séraphique, la lumière qui éclaire toutes nos conceptions intellectuelles [1].

Il semble, qu'en se rapprochant de saint Bonaventure, la doctrine de l'intellect agent comme faculté autonome de l'âme libère la scolastique des exagérations averroïstes ; mais, en même temps aussi, sur un ton de plus en plus convaincu et avec une précision de plus en plus remarquable, est affirmée la nécessité de l'illumination divine pour donner à l'esprit l'ultime perfection de son acte de connaître.

Après Thomas d York — et en dehors de saint Bonaventure — cette doctrine est admise par les principaux théologiens de l'ordre auquel il appartenait et que nous avons nommés tout à l'heure ; elle tient une place prépondérante dans la synthèse du cardinal Mathieu d'Aquasparta († 1302), auquel Grabmann a voué sa monographie bien connue [2], et qui expose souvent sa théorie avec les paroles mêmes, on dirait, de saint Bonaventure. Il marque très distinctement les phases de la connaissance quand il déclare « que les sens l'alimentent matériellement et qu'elle reçoit sa forme partiellement d'un acte immanent, partiellement d'une intervention d'en haut, celle-ci étant destinée à compléter et parachever la connaissance conformément à des normes ou conceptions éternelles » [3]. Il établit que « la vérité dépend originairement des choses, formellement de l'intelligence, exemplairement de Dieu » [4]. Mais il faut lire en entier ses *quaestiones disputatae de cognitione* que nous venons de citer, pour se rendre compte que, loin de diminuer la pensée et l'expression de son prédécesseur, Mathieu d'Aquasparta illustre sa doctrine d'un grand nombre d'arguments nouveaux, et l'expose avec une clarté et une précision que n'avait même pas atteint saint Bonaventure. Il n'est pas très sûr que Duns Scot († 1308) ait admis la théorie de la vision dans les raisons éternelles ; le contraire paraît plutôt probable. Ce serait cependant une erreur de croire que le Docteur Subtil soit pour cela d'accord en tout point avec saint Thomas. Sans doute, « pour lui comme pour saint Thomas, notre intellect suffit à l'œuvre de la connaissance sans requérir

1. Cf. E. Longpré, O. F. M., *Thomas d'York*, dans : *Arch. Franc. Hist.*, XIX, p. 901. Sur l'Ecole franciscaine d'Oxford, voir l'article de A.-G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, dans le même volume de l'*Arch. F. H.*, p. 803-874.

2. *Die Erkenntnislehre d. Kard M. v. Aquasparta*, Wien, 1906. Sur la vie et les œuvres du grand cardinal, voir encore la préface aux *Quaestiones disputatae selectae* (éd. Quarracchi), I ; de Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, I, p. 358 suiv.

3. *Quaest. disp.*, I, p. 261.

4. *Op. cit.*, p. 240. Cf. Belmond, O. F. M., dans les *Etudes franc.*, t. XXXIII, p. 9

une illumination spéciale. Mais l'illumination divine qu'il enferme dans notre intellect, pour l'astreindre à la fonction de lumière naturelle, est bien différente chez lui de ce qu'elle est chez saint Thomas. Au lieu d'avoir un objet moteur devant elle, dans la quiddité sensible, comme le veut le thomisme, elle le conserve en elle, dans ce concept d'être que l'homme porte comme la marque laissée par Dieu sur son ouvrage, et qui devient ainsi *obiectum naturaliter motivum intellectus creati* [1]. »

Une caractéristique générale des écrits des auteurs postérieurs à saint Bonaventure, c'est de porter dans l'exposé de leurs opinions une note de polémique parfois aiguë ; presque toujours aussi ces auteurs invoquent contre les tenants de l'opinion contraire le sentiment et l'autorité — jusque-là incontestée — de saint Augustin. « Videtur nihilominus ista positio evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini,.. [2]. » — Non video, quomodo praedicta opinio possit salvare intentionem sancti Augustini » [3]. C'est l'argument même de saint Bonaventure. L'autorité de ce dernier est également invoquée [4]. Les partisans de l'Ecole augustinienne parmi les Frères Mineurs étaient d'ailleurs encouragés dans leur attitude par les condamnations qui avaient frappé la doctrine adverse, et par le fait que le parti de ceux qui voulaient maintenir, avec l'autorité de saint Augustin, la théorie que ce Père avait léguée, se recrutait même en dehors de l'Ordre Franciscain. Jusque dans l'ordre de saint Dominique, tous n'étaient pas prêts à céder sur ce point : Pierre de Tarentaise, Kilwardby et Théodoric de Fribourg ne sont pas des inconnus [5]. Dans le clergé séculier nous rencontrons, entre autres, le *doctor solemnis*, Henri de Gand [6].

Dans le combat qui allait s'engager et mettre aux prises deux conceptions différentes, les passions humaines devaient nécessairement plus d'une fois se manifester [7]. Mais le débat était d'ordre doctrinal, et il était soutenu de

1. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans les *Archives d'hist. doctr. et litt.*, etc., année 1927, p. 117. Cf. également E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 28 ; Belmond, *A l'Ecole de saint Augustin*, dans : *Etudes franc.*, XXXIII, p. 20 suiv. ; Tochowicz, *I. Duns Scoti de cognitionis doctrina*, p. 8-14 ; Geyser, *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik*, in Baeumkers Beiträge, Supplementband, II, 1923, p. 178-180 ; P. Z. Van de Woestyne, O. F. M., *Cursus phil.*, II, p. 372, n. 1.

2. Math. ab. Aquasparta, *Quaest. disp.*, I, p. 252.

3. R. Marston (Rog. Anglici), *Quaest. disp.*, dans *De humanae cognitionis ratione*, etc., p. 207.

4. Par J. Pekham, dans une lettre à l'évêque de Lincoln (1er juin 1285). *Chartularium univ. Paris*, I, n. 523, p. 634-635.

5. Cf. P. Callebaut, O. F. M., *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans l'*Arch. Franc. Hist.*, XVIII, p. 441-472, *passim* ; Krebs, *Meister Dietrich*, p. 124 suiv.

6. Cf. Braun, *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent*, Freiburg (Schweiz), 1916.

7. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 29 suiv., surtout p. 30, n. 1. — Fr. Ehrle, *John Pekham, über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus, in der 2ten Hälfte des 13ten Jahrh.* – Zeitschrift f. kath. Theol., XIII, p. 172-193 ; *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, dans Xenia tomistica, III (1925), p. 517-588.

Il y aurait probablement des réserves à faire sur les sentiments hostiles que l'on prête à Jean Pekham à l'égard de saint Thomas. Il déclare expressément que ce n'est pas à lui qu'il en veut, mais à d'autres qui, plus audacieux que capables, s'attaquent à des questions qui les dépassent (référence de la note 4) et dans ses lettres il parle des opinions du « bonae

part et d'autre par des hommes de grand savoir et de grande sainteté. Il se circonscrit finalement dans l'opposition des opinions représentées par saint Bonaventure et saint Thomas ; non pas que ces deux docteurs se soient rencontrés dans une de ces disputes familières à cette époque, mais en ce sens que les tenants des théories adverses se groupèrent autour de l'un ou de l'autre de ces deux noms illustres [1].

Les œuvres de l'un et de l'autre des deux grands saints nous sont restées, et nous pouvons nous-mêmes nous rendre compte, par une comparaison attentive et loyale des deux doctrines, de ce qui a pu, indépendamment des contingences historiques, donner à cette lutte intellectuelle sa vraie portée. Du coup, nous touchons le point exact du litige ; car la remarque du P. Manser, qu'outre les points de divergences des deux doctrines, augustinienne et aristotélicienne, trop exclusivement mis en relief, il y a aussi de nombreux points de rencontre [2], trouve ici une vérification au moins partielle ; tel est du moins notre sentiment dont nous voulons donner des preuves dans le paragraphe suivant.

Ici nous n'avons prétendu esquisser que les très grandes lignes historiques qui servent de cadre à notre question ; le lecteur pourra trouver dans les ouvrages cités des renseignements plus circonstanciés. Mais, nous tenons à le dire, ces renseignements ne peuvent encore être pris — dans de très nombreux cas — que comme provisoires : d'abord, parce que les intermédiaires entre les noms plus illustres que nous avons mentionnés ne nous sont pas encore suffisamment connus ; et, ensuite, parce que les rapprochements que l'on fait entre les théories des différents adeptes de l'Ecole augustinienne ne sont pas suffisamment appuyés sur la connaissance de la valeur des mots chez chacun des auteurs étudiés ; c'est ce qui rend sujettes à caution des conclusions qui tendent à s'imposer en cette matière. Seule une étude objective du *vocabulaire particulier* à ces différents écrivains peut donner une base solide aux comparaisons historiques [3].

§ 3. — *Saint Thomas d'Aquin et l'illumination divine.*

A) *Position du problème.* — La plupart des auteurs paraissent vouloir admettre que saint Thomas, en ce qui concerne la doctrine de l'illumination,

memoriae fratris Thomae » et il loue son humilité (Cf. les extraits de ses lettres dans : H. Spettmann, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, p. xvii, seq., avec les références). Voir aussi : P. A. Callebaut, *art. cit.*

1. Saint Thomas fut personnellement engagé dans ces difficultés, comme on sait. Sur la part indirecte qu'y a probablement prise saint Bonaventure, cfr. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 29 suiv. P. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, *passim*.

2. *Loc. cit.* (Jahrbuch), p. 298.

3. On peut regretter à ce sujet que ne soit plus à jour le *Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum* des PP *A.-M. a Vicentia* et *J. a Rubino* (Venetiis, MDCCCLXXX) ; il rendrait de précieux services.

a une tendance marquée à atténuer les expressions de saint Augustin et à les accommoder à son but de systématisation aristotélicienne [1]. Il aurait montré en cela, et son respect de la tradition, et sa décision prise d'avancer malgré tout sa doctrine, nouvelle et hardie en ce temps-là [2].

Mais d'autres pensent — et il y a à leur sentiment des fondements solides — que cette manière de faire du Docteur Angélique ne doit pas seulement être considérée comme une réserve respectueuse, mais qu'elle légitime une conclusion plus large qui mettrait d'accord, sur le problème de la connaissance exemplaire, saint Augustin et saint Thomas, et, partant, saint Thomas et saint Bonaventure. Que cette solution puisse sourire à ceux qui aimeraient voir s'unir dans une même synthèse de la connaissance humaine les plus grands génies du christianisme, cela est facile à concevoir ; pour dire toute notre pensée, c'est peut-être ce qu'il faudrait avant tout chercher, autant que le permettent les données historiques. On suivrait en cela les traces mêmes de saint Bonaventure et de saint Thomas qui unissaient à une grande science une grande indulgence dans l'interprétation de leurs devanciers.

Mais, nous le savons, il s'agit ici d'un problème controversé et d'un problème historique qui ne se discute ni avec des désirs ni avec des préjugés, qu'il faut, par conséquent, traiter avec calme et netteté sous peine de l'obscurcir. D'autant plus que ce problème est difficile à un double point de vue : difficile par l'étendue de l'érudition qu'il suppose, difficile aussi par suite de certaines tournures d'esprit prises dans l'étude des théories modernes de la connaissance. Tandis qu'au moyen âge ce problème de la connaissance dans les raisons éternelles était à l'ordre du jour comme problème métaphysique et non comme problème historique — si ce n'est d'une façon très restreinte —, nous ne l'atteignons plus guère aujourd'hui que par l'intermédiaire des textes. Que ces textes ne nous livrent pas à souhait la solution, cela ressort des multiples conclusions opposées qu'a provoquées leur étude, les uns affirmant l'accord fondamental de saint Bonaventure et de saint Thomas, les autres le niant ; de nos jours ce dernier point de vue semble prévaloir.

Le dernier en date des auteurs qui se sont donné la tâche d'aborder *ex professo* cette question, le P. Luyckx, O. P. [3], dit nettement que la théorie de saint Bonaventure est aux antipodes de celle de saint Thomas [4]. Gilson

1. « In der Erkenntnislehre des hl. Thomas (ist) das Bestreben bemerkbar, die traditionellen augustinischen Gedanken in aristotelische Formen zu giessen. » Grabmann, *Die Erkenntnislehre d. Kard Matth. v. Aquasparta*, p. 72.

Cf. aussi Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 212-213. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 159. Cet auteur dit cependant à la page 161 qu'il lui « semble que saint Thomas a vu juste » dans l'interprétation qu'il donne de saint Augustin. Même affirmation dans l'article déjà cité : *Saint Thomas et saint Augustin*, La Scuola cattolica, 1924, p. 22-34.

2. Cf. Luyckx, *op. cit.*, p. 202-203.

3. *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster, 1923. L'auteur se défend dans la préface de faire une comparaison *ex professo* des deux doctrines, thomiste et bonaventurienne ; mais il n'est pas difficile de remarquer que c'est tout comme, ce dont, d'ailleurs, le livre ne souffre aucun dommage

4. *Op. cit.*, p. 208 : « Diese beiden Meister stehen sich hier also kontradiktorisch gegenüber. »

accepte également cette opposition [1] ; Grabmann donne une solution identique [2] : de même le P. Ephrem Longpré [3] et le P. Zacharie van de Woestyne, O. F. M. [4]. Par contre, il ne manque pas, non plus, d'autorités qui ne trouvent aucune différence essentielle entre les deux théories. En dehors des éditeurs de saint Bonaventure [5], nommons : Lepidi [6], Zigliara [7], de Wulf [8], Belmond [9]. D'autres, enfin, comme Krebs [10], réservent leur jugement.

Ces auteurs sont de marque, et on ne pourrait soupçonner leur désir sincère de trouver la vérité ; de plus, ils appartiennent à des écoles différentes. Il faut donc que la difficulté se trouve dans le problème lui-même. Nous ne prétendrons pas nous-mêmes en donner une solution qui satisfasse tout le monde ; qu'il nous soit permis seulement de traiter ici la question à notre point de vue spécial ; nous dirons ensuite loyalement notre pensée.

Avant d'exposer la doctrine de saint Thomas dans ses propres paroles, esquissons-en les traits principaux d'après l'auteur qui nous semble le mieux représenter la position extrême de ceux qui tiennent une conciliation entre saint Bonaventure et le Docteur Angélique pour absolument impossible [11]. « La doctrine de saint Thomas, dit le P. Luyckx, est donc claire : 1° Nous ne connaissons en aucune façon les raisons éternelles en elle-mêmes. 2° Nous n'avons aucune union immédiate avec elles. 3° Nous ne les atteignons que d'une manière médiate et dans une similitude causée, finie et imprimée dans notre esprit. 4° Comme image des idées éternelles et immuables de Dieu, les principes forment en nous le dernier critère de la vérité et de la certitude [12]. »

Saint Thomas, d'après le même écrivain, n'admet qu'une source dont l'homme tire tout son savoir. La science humaine vient uniquement de l'expérience des sens extérieurs et intérieurs. Ils fournissent la matière de toute connaissance rationnelle, de sorte que l'homme n'acquiert pas seulement la connaissance rationnelle des objets matériels par les sens, mais aussi qu'il n'arrive à la connaissance de l'existence et des qualités de n'importe quel être spirituel — sans excepter Dieu — que par conclusion analogique

1. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 412-413.
2. *Die Erkenntnislehre d. Kard. Matth. v. Aquasparta*, p. 70.
3. Cf. *Revue néo-scolastique*, mai 1927, p. 227.
4. *Cursus philosophicus*, II, p. 377, note 2.
5. Spécialement dans les scolies : tome I, p. 70, et t. V, p. 316 suiv., et dans le *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, dissertatio* (p. 1-47).
6. *Examen de ontologismo*, p. 235 suiv.
7. *De la lumière intellectuelle*, p. 397 suiv.
8. *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e éd. française, Paris-Louvain, 1925, I, p. 351 suiv., surtout la n 3, à la p. 352.
9. *A l'Ecole de saint Augustin*, dans *Etudes franciscaines*, XXXIII (1921), p. 7-25 ; 145-173.
10. *Meister Dietrich*, p. 125.
11. C'est nous-mêmes qui mettons les chiffres dans le texte qui va suivre.
12. « Die Lehre des hl. Thomas ist also klar. Wir erkennen die rationes aeternae auf kein nerlei Weise in sich selbst. Wir stehen mit diesen auf keinerlei Weise in einer unmittelbare-Verbindung. Wir erreichen diese nur mittelbar und zwar in einer verursachten, endlichen, unserem Verstande eingeprägten Aehnlichkeit (similitudo). Als Abbild der ewigen, unveränderlichen Ideen Gottes bilden die ersten Prinzipien in uns den letzten Prüfstein der Wahrheit und der Sicherheit. » *Op. cit.*, p. 204.

tirée de la connaissance des sens [1]. Grabmann admet à peu près les mêmes conclusions et donne le même résumé ; on remarquera cependant qu'il est beaucoup plus nuancé dans son expression que le P. Luyckx [2].

Pour nous en tenir à ce que nous suggèrent — s'ils ne le disent pas aussi ouvertement l'un que l'autre — ces deux auteurs, la différence essentielle entre saint Bonaventure et saint Thomas se trouverait en ce que saint Bonaventure admet une coopération spéciale de la lumière divine aux actes de l'intelligence en tant que l'âme est l'image de Dieu, tandis que saint Thomas restreindrait l'action divine à la création et à la conservation et au concours général et habituel, à l'exclusion de tout concours spécial. Tout particulièrement exclurait-il tout *atteindre* des raisons éternelles, sur lequel point, nous le savons, saint Bonaventure insiste beaucoup.

B) *Doctrine de saint Thomas d'après les textes.* — La thèse ainsi formulée ne nous paraît pas entièrement exacte, parce qu'elle ne tient compte que de certains textes de saint Thomas et qu'elle en néglige une foule d'autres qui rapprochent le Docteur Angélique du Docteur Séraphique, sinon complètement dans la pensée, du moins dans l'expression et, dans une certaine mesure, même pour le fond de la doctrine. En réalité, le problème n'est pas aussi simple que paraît le croire le P. Luyckx, et nous comprenons bien M. de Wulf lorsqu'il dit que cet auteur ne l'a pas convaincu [3]. Les textes qui vont suivre en diront le pourquoi.

Rappelons tout d'abord avec le Docteur Angélique que l'esprit raisonnable est immédiatement formé par Dieu. Cette *formation* peut être entendue de deux manières : ou bien dans ce sens que l'âme est l'image de Dieu, son vrai exemplaire, parce que nulle autre chose ne peut lui servir de prototype ; ou bien en ce sens que Dieu doit être considéré comme la dernière forme de l'âme parce que par son action directe il donne à la vérité connue par l'esprit son ultime perfection. L'esprit, en effet, doit toujours être considéré comme imparfait et informe tant qu'il ne s'est pas uni à la Vérité première en y inhérant [4]. Nous insistons sur cette dernière phrase, ainsi que sur un texte similaire qui est plus expressif encore et plus augustinien dans sa forme [5].

1. *Op. cit.*, p. IX. Cf. p. 213-214.

2. *Die Erkenntnislehre des Kard. Matth. v. Aquasparta*, p. 64-68. On remarquera que Grabmann avait autrefois proposé une solution tendant au rapprochement de saint Bonaventure et de saint Thomas sur cette question. *Jahrb. für Phil. u. spek. Theol.*, XIX, Paderborn, 1904. Cf Krebs, *Meister Dietrich*, p. 125.

3. *Op. cit.*, p. 353. Nous notons en particulier cette remarque de M. de Wulf (*ibid.*) : « Il (Luyckx) ne distingue pas les multiples sens que revêt chez B. (Bonaventure) la doctrine du contact de notre esprit avec les « rationes aeternae » et il veut les ramener à une conception uniforme. »

4. « Rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsae primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes quae sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam. » *Summa theol.*, I, q. 106, a. 1, ad 3.

5. « Cum dicitur nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur quascumque alias formas habeat ; haec autem est forma

Ce qui donne, ensuite, à l'acte de l'intelligence sa suprême perfection, c'est le caractère de certitude qu'il porte en lui. Tant que l'âme n'est pas parvenue à être certaine, elle ne possède pas dans le sens complet la vérité. Or, dit saint Thomas, cette certitude ne peut venir d'elle. Tout ce qui, en effet, est changeable et multiforme doit être rapporté à quelque chose qui est *premier* et *un*. Mais l'intelligence et la volonté de l'homme nous apparaissent comme soumises au changement et comme multiformes ; il est donc nécessaire de les rattacher à une cause supérieure et immobile [1]. Il faut qu'il y ait une intelligence supérieure par laquelle l'âme soit *aidée* dans ses actes intellectuels, *ad intelligendum* [2]. Saint Thomas parle ici d'un concours divin différent de celui par lequel Dieu conserve chaque chose en elle-même et dans ses actes, ainsi que le montre le contexte et les raisons apportées. De plus, il s'agit d'un concours conforme à la nature des actes intellectuels qui sont destinés à nous donner la vérité ; et ces vérités conçues par notre intelligence sont fondées en quelque chose d'éternel qui est la Vérité première [3]. Qu'on le remarque, il s'agit des vérités conçues par notre intelligence, par conséquent d'*actes*, et non simplement de la faculté de connaître ; et ces actes sont fondés en quelque chose d'éternel, en quelque chose de supérieur qui leur confère leur plein titre de vérité.

Saint Thomas va jusqu'à déterminer par les mots mêmes de saint Bonaventure le mode de cette influence divine. La similitude de la créature dans le Verbe, dit-il, est principe de la production et de la motion de cette créature en tant qu'elle existe dans sa propre nature [4]. Cette motion est expliquée par le texte suivant : Dieu ne concourt pas seulement aux actes de l'intelligence en lui fournissant l'objet à considérer ou en ajoutant de la lumière ; mais encore parce que lui-même est l'auteur de la lumière naturelle par laquelle l'homme est un être raisonnable, et parce que l'intelligence ne peut acquérir aucune certitude sans le secours divin, sans la Vérité première, de laquelle toute autre vérité tire sa certitude, comme dans les sciences les propositions secondes sont démontrées certaines par les propositions premières, et comme la certitude des conclusions scientifiques repose sur la force des premiers principes [5].

illa quae ad Verbum convertitur et ei inhaeret ; per quam solam natura rationalis formata dicitur ut patet per Augustinum... » *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 15.

1. « Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam ; hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat ; necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur. » *Comp. theol. ad Fr. Reginaldum*, c. 130.

2. « Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. » *Summa theol.*, q. 79, a. 4, corp.

3. « ... veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. » *Contra Gentes*, lib. II, c. 84.

4. « Similitudo creaturae in Verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis... in quantum scilicet (creatura) producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. » *De Veritate*, q. 4, a. 8, corp.

5. « Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis ; sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est ; et per hoc etiam quod, cum ipse sit veritas

Un quadruple concours de Dieu est donc indiqué ici : Dieu fournit à l'intelligence son objet : il éclaire cet objet comme le soleil éclaire la terre et la rend visible[1] ; il est l'auteur de la lumière naturelle de l'intelligence qui n'est autre que l'intellect agent[2] ; et, enfin, sa vérité première communique à nos actes intellectuels leur certitude. La faculté ne se suffit donc pas pleinement : il faut quelque chose de plus qui rende parfaitement certaine cette vision intellectuelle.

Pourquoi cela ? Parce que l'intellect agent n'a pas par lui-même la force de réduire parfaitement en acte l'intellect possible, vu qu'il ne possède pas en lui-même les raisons déterminées de toutes les choses. La perfection ultime de l'intellect possible demande qu'il soit uni de quelque manière à cet intellect agent dans lequel se trouvent les raisons de tout, c'est-à-dire Dieu[3]. C'est dans ce sens, et dans ce sens seulement, que la foi nous permet de dire qu'il y a un intellect agent séparé et que cet intellect est Dieu, créateur de l'âme et sa fin en laquelle elle trouve sa béatitude. C'est de lui qu'elle participe la lumière intellectuelle, ainsi qu'il est dit : la lumière de votre face s'est imprimée en nous, Seigneur[4].

Les raisons éternelles existent en Dieu ; mais de là elles sont imprimées dans les intelligences créées pour leur faire produire leurs actes[5], de sorte que c'est à Dieu que doit être attribuée en tout premier lieu, *praecipue*, la perception de la vérité, vu qu'il cause continuellement la lumière naturelle en nous en la conservant, et qu'il la dirige à la perception de la vérité[6]. Car les premiers principes et la lumière intellectuelle ne suffisent pas par eux-mêmes à nous donner la vérité ; il faut encore, en plus, qu'ils portent en eux la similitude de la Vérité première, qui sera également le fondement de l'immutabilité et de l'infaillibilité que l'esprit aperçevra dans ses jugements[7].

prima, a qua omnis alia veritas certum limen habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum. » *Compend. theol.*, *ad Fr. Reg.*, c. 130.

1. Cf. *Summa*, I, q. 84, a. 5, corp.

2. *Ibid.*, q. 79, a. 4, corp.

3. « Intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum... Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur ei praeter illum agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo. » *Quaest. de anima*, a. 5, ad 9.

4. « Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur... Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps. 4, 6). » *Summa*, I, q. 79, a. 4, corp.

5. « Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant ; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. » *Ibid.*, I, q. 105, a. 3, corp.

6. « Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod percipiat veritatis sibi praecipue debeat ascribi. » *Quaest. 63, in librum Boethii de Trinit.*, q. 1, a. 1, ad 8.

7. « Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali : quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod est in eis similitudo illius primae veritatis : quia ex hoc etiam habent quandam inconmutabilitatem et infallibilitatem. » *Quodl.*, X, q. 4, a. 7, corp.

En résumé, les actes de l'intelligence ne sont parfaits que lorsque l'esprit créé *inhère* [1] à la vérité première et que celle-ci *aide* l'intelligence dans ses opérations [2]. Cette aide se manifeste surtout en ce que la Vérité première *meut* l'esprit et le dirige vers la vision pleine de la vérité qui lui donne la certitude. Tout cela est très clairement exprimé dans le passage suivant : « L'âme, dit le Docteur Angélique, possédant en elle un intellect possible et un intellect agent, a la faculté de parvenir à la perception de la vérité. Mais comme toute puissance créée est finie, son opération ne pourra s'étendre qu'à de certains effets déterminés. L'intellect agent est capable de parvenir par lui-même à certaines vérités, telles que les premiers principes et les conclusions qui en découlent ; aucune lumière nouvelle n'est requise ici pour reconnaître ce à quoi peut atteindre la raison naturelle ; il est cependant requis une opération divine. Car Dieu non seulement produit les choses selon leur nature, leur donne leurs formes et leurs vertus propres ; il dirige encore et meut les puissances des choses à leurs actes propres [3]. »

Ce concours n'est pas une lumière nouvelle [4], mais une motion [5], une union plus intime avec l'intellect agent principal [6], un rapprochement plus intime avec les raisons éternelles, une inhérence à la vérité première. Cela donnera à l'âme la certitude [7] et à ses jugements une certaine immutabilité [8]. Si donc, par ailleurs, le saint Docteur dit que la certitude de la science vient tout entière de la certitude des principes, il faut compléter cet énoncé succinct par l'explication qu'il vient lui-même de nous donner [9]. Il précise bien que

1. Voir p. 259, n. 4 et 5. Equivalent : *uniri*.

2. Voir p. 260, n. 2 et 5.

3. « Anima hominis habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis. Cum autem quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectus limitata... Sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritates ad quas se extendit efficacia intellectus agentis ; sicut principia quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur : et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum... Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio : praeter operationem enim qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. » *Opusc. 63, In libr. Boethii de Trinit.*, q. 1, a. 1, corp.

4. « Quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine operatione Dei, non tamen oportet quod in qualibet nostra operatione novum lumen nobis infundatur. » *Ibid.*, ad 1. Cf. note précédente. Cette lumière nouvelle n'est requise que pour la connaissance des choses qui dépassent l'ordre naturel. *Ibid.*, corp. et ad 7.

5. « In naturaliter cogniti non indiget (mens) nova luce, sed solo motu et directione eius (divinae operationis). » *Ibid.*, corp.

Cette motion est expliquée ailleurs : « Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam (*scil.* supernaturalem), et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse. » *Summa*, I, q. 105, a. 3, corp. — Cf. I, II, q. 109, a. 2, et a. 1, ad 2.

6. « Requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo. » *De anima*, a. 5, ad 9.

7. « Intellectus non potest sine divino motu veritatem quantumcumque cognoscere. » *In libr. Boethii de Trinit.*, q. 1, a. 1, ad 7. Cf. *Summa contra gent.*, lib. III, c. 47.

8. Voir page précéd., n. 7.

9. « Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. » *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 13.

la lumière intellectuelle avec la similitude de la chose est principe suffisant d'intellection ; mais, ajoute-t-il, principe secondaire et dépendant du premier principe qui est Dieu [1].

Toute la question à résoudre ici, c'est, évidemment, de savoir quelle est la part de la coopération divine aux actes de l'intelligence : il ne s'agit pas d'une illumination nouvelle — nous avons une lumière suffisante dans la lumière naturelle — mais d'une motion, d'une direction qui produisent les effets sus-nommés. Faut-il attribuer ces effets à une action spéciale de Dieu — des raisons éternelles en elles-mêmes — sur l'intelligence, action différente et indépendante du concours par lequel Dieu coopère d'une manière générale à tout acte créé ; ou bien, faut-il simplement prendre cette motion et cette direction dans le sens habituel de ce concours ?

Déterminons, d'une manière sommaire, les éléments qui concourent à l'acte d'intellection. Constatons d'abord en nous l'existence d'une vertu active et passive, de l'intellect agent et possible, qui suffisent à la perception de la vérité [2], avec, cependant, la similitude reçue du dehors [3]. Mais la faculté et la similitude ne sont cependant que principes secondaires de l'acte d'intelligence ; Dieu en est le premier principe [4]. Pourquoi ? Parce qu'il cause en nous à chaque instant la même lumière naturelle et la dirige (cette lumière et cette puissance) vers la vision de la vérité [5].

Qu'est-ce, au fond, que cette lumière naturelle ? Elle n'est autre chose qu'une similitude participée de la lumière incréée dans laquelle sont contenues les raisons éternelles [6]. Ces raisons éternelles sont, non l'objet, mais le principe de notre connaissance [7], c'est-à-dire ce *par quoi* nous voyons, non *ce que* nous voyons. Comme *par* et *dans* le soleil nous pouvons apercevoir les objets qui nous entourent, sans que cependant nous regardions le soleil lui-même, ainsi *par* et *dans* les raisons éternelles nous voyons la vérité ; c'est pourquoi leur action peut être appelée une illustration [8], quoique, comme nous l'avons dit, elles ne donnent pas une nouvelle illumination.

1. « Lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens. » *Summa theol.*, q. 105, a. 3, ad 2.

2. « Anima hominis habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis. » *In libr. Boethii de Trin.*, q. 1, a. 1. corp.

3. « Lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi. » *Summa theol.*, I, q. 105, a. 3, ad 2.

4. « Secundarium (principium) tamen, et ab ipso primo principio dependens. » *Ibid.* « Perceptio veritatis sibi (Deo) praecipue debet ascribi. » *In libr. Boethii de Trin.*, q. 1, a. 1, ad 8.

5. « Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit in veritatem, manifestum est quod perceptio veritatis sibi praecipue debet ascribi. » *Ibid.*

6 « Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » *Summa theol.*, I, q. 84, a. 5, corp.

7. « Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito.... et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis.., Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio ; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. » *Ibid.*

8. « Sol corporalis illustrat exterius ; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat inte-

Mais que sont ces raisons éternelles dans l'âme? Elles sont contenues dans la lumière intellectuelle [1]. Saint Thomas les appelle des impressions [2], des espèces imprimées [3] qui descendent de Dieu dans l'intelligence pour que celle-ci puisse faire acte d'intelligence [4]. D'ordinaire ces espèces sont appelées *premiers principes*, c'est-à-dire les vérités au sujet desquelles tous les hommes sont d'accord. Ces premiers principes forment dans l'âme l'image de la vérité divine, et l'esprit voit dans la vérité divine ou dans les raisons éternelles et il juge d'après elles en tant que toute connaissance certaine s'appuie en dernière analyse sur ces premiers principes — *facta resolutione in ipsa*, qu'on remarque bien l'expression [5]. En vertu de ces premiers principes qui se trouvent dans la lumière intellectuelle, on peut dire d'une certaine manière que toute science nous est innée [6].

Il semble qu'on ne puisse rien dire de plus clair; et cependant c'est ici que revient avec plus d'acuité la question posée plus haut : comment Dieu coopère-t-il aux actes de l'intelligence ? Qu'est-ce que cette motion, cette direction que le créateur imprime à l'intelligence créée et en vertu de laquelle la perception de la vérité doit lui être *principalement* attribuée [7] ?

Nous ne voyons pas que l'on puisse expliquer par un simple concours ordinaire — semblable à celui que Dieu accorde à tous les êtres créés sans distinction, pour leur conservation et leur activité — cette motion et cette direction, qui suppose, d'après l'insistance que met saint Thomas à les rappeler, quelque chose de spécial. Comment, en particulier, dire que Dieu donne à l'acte d'intellection son ultime perfection [8], qu'il informe d'une manière définitive l'esprit dans ce même acte [9], que la créature est mue par sa similitude qui existe dans le Verbe [10], que toute vérité tire de lui sa certi-

rius ; unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. » *Op. cit.*, I, II, q. 109, a. 1, ad. 2. Voir note précédente avec sa référence.

1. Voir page précéd., n. 6.

2. « Imprimit ei (animae, Deus) species intelligibiles. » *Summa theol.*, I, q. 105, a. 3, corp. *in fine*.

3. « Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato... » *Ibid.*, ad 3.

4. « Omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant. » *Ibid.*, corp.

5. « Quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant; sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. » *Contra Gent.*, lib. III, c. 47. Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 6 ; *ibid.*, a. 8, corp.

6. « Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis. » *De Veritate*, q. 10, a. 6, corp. in fine. Cf. *Summa theol.*, I, q. 84, a. 3.

7. Ce n'est donc que dans un sens relatif que le P. Luyckx peut dire que les raisons éternelles ne sont que le principe éloigné de la connaissance humaine. *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 203.

8. Voir p. 259, n. 4.

9. Voir p. 259, n. 4 et 5.

10. Voir p. 260, n. 4.

tude comme les sciences naturelles s'appuient en dernière analyse sur les principes [1], qu'un secours divin est requis pour compléter l'insuffisance des forces naturelles [2], sans admettre que Dieu intervient d'une manière non commune dans l'acte d'intelligence pour lui conférer une certaine infaillibilité et une certaine immutabilité [3] que ne peut donner la créature dont l'être est changeable [4].

D'autant plus que saint Thomas admet un concours spécial de Dieu aux actes de la volonté [5]; comment n'en admettrait-il pas également un pour les actes de l'intelligence, faculté qu'il considère comme supérieure en dignité à celle du vouloir [6]? Ne dit-il pas que dans certains actes l'intelligence entre en une union plus intime avec les raisons éternelles en elles-mêmes? Répondant, en effet, à une objection basée sur un texte de saint Augustin [7], à savoir que notre esprit juge des choses corporelles selon les raisons incorporelles et éternelles, et que, par conséquent, nous ne connaissons pas par les espèces acquises par les sens, saint Thomas dit : Les premiers principes, dont la connaissance nous est innée, sont de certaines ressemblances de la Vérité incréée; c'est en tant que nous jugeons par eux des autres choses que nous jugeons de celles-ci par leurs raisons immuables ou par la Vérité incréée. Toutefois, ajoute-t-il, ce que saint Augustin dit dans le passage en question doit s'entendre des opérations de la raison supérieure dont l'objet est la contemplation des choses éternelles [8]. Autrement dit, l'âme juge, à proprement parler, par les raisons éternelles — atteint les raisons éternelles, dirait saint Bonaventure — lorsqu'elle s'attache aux choses divines, qui sont son objet propre en tant qu'elle est l'image de Dieu [9]. Ici revient le mot fameux : *inhaeret*

1. Voir p. 260, n. 5.
2. Voir p. 262, n. 3.
3. Voir p. 261, n. 7.
4. « Non enim illud quod est mutabile vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. » *De spirit. creat.*, a. 10, ad 8.
5. « Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono : non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo : non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali. » *Summa theol.*, I, q. 105, a. 4, corp.
6. Cf. à ce sujet la démonstration suggestive des auteurs dans : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, p. 37 seqq. Il serait fort suggestif de comparer ici les théories thomiste et franciscaine sur la coopération de Dieu aux actes de la volonté, et de les mettre en regard des théories correspondantes sur le concours de Dieu aux actes de l'intelligence. Pour ce qui est du concours aux actes de la volonté, voir entre autres : Minges, *Comp. theol. dogm. spec.*, pars prior, n. 282; Hugon, *Tract. dogm.*, V suppl., p. 93; Belmond, O. F. M., *Le libre arbitre d'après saint Bonaventure*, dans *La France Franc.*, VIII (1925), surtout le chapitre IV, p. 42 suiv.
7. *De Trinit.*, lib. XII, c. 2, circa finem. — PL, XLII, 999.
8. « Prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis : unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio eius posterior; quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. I, 20. » *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 6.
9. Cf. *ibid.*, a. 7.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

aeternis contemplandis [1]. Cette connaissance, dit encore le Docteur Angélique, est sans doute postérieure à la connaissance par les sens, car nous connaissons les choses invisibles par les choses visibles ; mais elle l'emporte sur celle-ci par la dignité, à cause de son objet qui est Dieu [2].

C) *Comparaison entre la doctrine de saint Bonaventure et celle de saint Thomas.* — Voilà, présentée dans ses traits essentiels, la théorie du concours divin aux actes de l'intelligence d'après saint Thomas. Il nous reste à comparer très brièvement cette doctrine à celle de saint Bonaventure, pour donner à celle-ci sa vraie signification.

Nous avons dit : théorie du concours divin aux actes de l'intelligence, plutôt que théorie de l'illumination ; car saint Thomas, quoiqu'il admette que ce concours puisse être appelé illustration, refuse cependant d'y voir le don d'une lumière nouvelle. Tout est contenu dans ces deux mots : *motion* et *direction*. Il est digne de remarque qu'en cela le Docteur Angélique parle absolument comme saint Bonaventure. Celui-ci n'appelle pas non plus lumière nouvelle cette influence ou ce concours divin ; mais il ne connaît la *ratio aeterna* que comme *regulans* et *motiva*. Fréquemment, il est vrai, le mot d'*illumination* revient sous sa plume ; mais il peut l'employer à bon droit, car *illumination* signifie pour lui *information intellectuelle*, et toute information est un degré de lumière, un degré de déiformité [3].

Voilà pour le nom même que nous donnons d'ordinaire à cette théorie. Pour ce qui est du fond de la doctrine, le lecteur aura déjà remarqué la similitude d'expression qui existe entre les deux doctrines : il ne serait pas difficile de mettre à côté de la plupart des textes de saint Thomas que nous venons de citer un texte presque identique, dans l'expression, de saint Bonaventure.

Mais cette identité dans l'expression signifie-t-elle identité dans le fond ? C'est là le point important. On prévoit sans peine que, si saint Thomas est d'accord avec saint Augustin, si l'interprétation qu'il donne de ce Père [4] est exacte, il sera d'accord aussi avec saint Bonaventure. Or, à ce sujet les avis sont partagés, les uns disant que saint Thomas a plié les formules augustiniennes à sa propre pensée, les autres croyant que saint Thomas a vu juste [5], et que, par conséquent, le Docteur Angélique lui-même [6] ne voit aucune différence de fond entre le système qu'il adopte, l'explication aristotélicienne et celle de saint Augustin.

1. Voir page précédente, et p. 259, n. 4.
2. *Loc. cit.*, a. 7, ad 3. — Même à un autre point de vue, comme saint Thomas l'explique *ibid.*, ad 2, la connaissance de Dieu l'emporte sur la connaissance que nous avons de la créature : Dieu peut être connu par lui-même, parce qu'il est présent à l'âme, et c'est cette présence qui donne à l'âme la lumière intellectuelle nécessaire pour ses actes d'intelligence.
3. Saint Thomas emploie aussi le terme *information*. Voir plus haut, p. 259, n. 4.
4. Cf. spécialement *De Spirit. creat.*, a. 10, ad 8.
5. Cf. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas v. Aquin*, p. 44 suiv.
6. *Loc. cit.*

Nous avons résumé plus haut [1] la théorie augustinienne, dans ses grandes lignes; personne ne songe à nier son identité avec celle de saint Bonaventure. Mais en rapprochant plus spécialement la doctrine de celui-ci de celle de saint Thomas, pourrons-nous admettre entre les deux conceptions du concours des raisons éternelles une concordance substantielle, ou bien devons-nous y voir une opposition radicale ?

Nous ne croyons pas à une telle opposition. Nous avons mis tout notre soin à déterminer le sens des mots dans le système de saint Bonaventure et à leur donner leur portée véritable. La *ratio aeterna* est *regulans* et *motiva* : le mot *attingere* et ses synonymes ont le sens de voir ; Dieu n'est pas l'intellect agent dans le sens propre du mot, mais simplement en ce sens qu'il donne à la faculté naturelle un secours comme règle et directeur ; il ne confère pas à chaque instant les impressions des raisons éternelles qui seraient les *species intelligibiles*, mais il a imprimé *a conditione* les similitudes de ces raisons dans l'âme : ces similitudes innées sont les principes les plus hauts auxquels toute autre vérité est ramenée et comparée : vérité des principes premiers aussi bien que vérité provenant des sens ; la vérité des principes premiers se distingue de celle des similitudes innées des raisons éternelles en ce que les termes des premiers principes sont tributaires des sens et de l'expérience, tandis que la vérité des similitudes ne l'est pas, puisqu'elle vient directement de l'impression que Dieu en a faite dans l'âme. Mais ces similitudes sont créées, leur vérité, en tant qu'elles se trouvent dans l'âme, est créée également : pour donner à cette vérité infaillibilité et immutabilité, il faut, de toute nécessité, que l'âme reçoive sur ces similitudes le rayonnement de la vérité première, vers la vue de laquelle les raisons éternelles elles-mêmes dirigent l'âme. Lorsque l'esprit perçoit — toujours imparfaitement en cette vie — la vérité des raisons éternelles brillant *dans* et *sur* leurs similitudes créées, il atteint de quelque manière ces raisons.

Que dit maintenant saint Thomas ? La vérité première est motrice et directrice — en style bonaventurien *regulans* et *motiva* ; Dieu peut être appelé intellect agent en tant qu'il donne à la connaissance intellectuelle sa perfection, c'est-à-dire la certitude portant en elle une certaine infaillibilité et immutabilité ; cette infaillibilité et immutabilité vient des premiers principes, mais en tant, précisément, qu'ils sont les similitudes des raisons éternelles. Saint Thomas ne prononce pas le mot atteindre, *attingere*, mais il dit *inhaerere*, et c'est aussi fort.

Où faut-il alors placer exactement la différence entre la doctrine de saint Thomas et celle de saint Bonaventure ? D'abord, saint Thomas ne connaît pas la distinction de saint Bonaventure entre *similitudes innées*, ressemblances des raisons éternelles, et *premiers principes*, distincts de ces similitudes. Pour le Docteur Angélique il n'y a que les premiers principes, et ces premiers principes sont, eux, les représentations des raisons éternelles dans l'âme. Ils sont acquis par abstraction, dit on communément, comme toute autre con-

1. Voir p. 245 suiv.

naissance [1]. Ensuite, pour saint Bonaventure la *certitude* vient de ce que la vérité éternelle — ou les raisons éternelles — se montrent à l'esprit dans les similitudes innées, par une action spéciale de Dieu ; comme ces similitudes sont les derniers principes auxquels toute vérité est comparée et ramenée, il s'ensuit que toute connaissance certaine — qu'elle ait son origine dans les sens ou qu'elle soit perçue par l'âme dans les premiers principes, dépend, quant à la certitude, des raisons éternelles, *si plena resolutione resolvat*. Saint Thomas, au contraire, donne comme base à la certitude la lumière naturelle dans laquelle se trouvent les similitudes des raisons éternelles, les premiers principes. Mais ceux-ci, même pour saint Thomas, ne semblent pas suffire pour la *pleine* certitude ; un être muable, il le dit expressément, ne saurait fonder une vérité certaine ; cette vérité ne peut être que relative. Il faut nécessairement supposer une influence de Dieu qui est la cause de la lumière et de la faculté naturelle, et qui ne cesse de manifester cette action par cette sorte d'infaillibilité et d'immutabilité que nous remarquons dans nos jugements : *Unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae est ex parte subjecti, iudicatur secundum quid* [2]. Il faut que l'âme soit unie de quelque façon à cet intellect agent dans lequel se trouvent les raisons de toutes choses [3]. Les premiers principes ne manifestent la vérité qu'autant qu'ils sont les similitudes des raisons éternelles ; autrement dit, l'âme ne peut atteindre à la vérité qu'autant que ces principes reflètent la vérité supérieure ; et l'âme, en percevant cette vérité — qui est fondée en quelque chose d'éternel [4] — agit comme l'image de Dieu et reçoit de lui sa dernière information. Ceci expliquerait pourquoi saint Thomas dit que l'esprit doit toujours être considéré comme informe tant qu'il n'inhère pas à la Vérité première [5] ; pourquoi, selon lui, la similitude de la créature, existant dans le Verbe, est *motiva* de la créature existant dans son propre genre [6], et pourquoi, enfin, il admet que l'âme atteint proprement les raisons éternelles lorsqu'elle s'occupe des choses éternelles [7].

Il resterait à savoir comment saint Thomas a conçu cet *inhaerere* de l'âme aux vérités éternelles. Chez saint Bonaventure le mot *attingere* — équivalent du mot *inhaerere* — signifie voir, percevoir, et ce voir, dans sa perfection, suppose une action spéciale — quoique restant dans l'ordre naturel — de Dieu sur l'intelligence, action qui donne à celle-ci la certitude. Pourrait-on inter-

1. Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre v. d. ersten Prinzipien der Erkenntnis*, Festgabe Hertling, Freiburg, 1913, p. 1-16. Voir Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 134 suiv., spécialement p. 135, n. 1. Le P. Descoqs, S. J., admettrait cependant qu'il pourrait y avoir place, dans le thomisme, pour une certaine intuition intellectuelle. Cf. de cet auteur, *Inst. Metaph. gen.*, I, p. 440, n. 1. Nous nous rangeons volontiers à ce dernier sentiment parce qu'il interprète plus exactement, nous semble-t-il, la pensée de saint Thomas.

2. *Summa theol.*, II, II, q. 4, a. 8, corp.

3. Voir p. 261, n. 3.

4. Voir p. 260, n 3.

5. Voir p. 259, n. 4.

6. Voir p. 260, n. 4.

7. Voir p. 265, n. 8.

prêter saint Thomas dans le même sens ? Il est évident que beaucoup de textes ne favorisent pas cette interprétation : d'autres, aussi importants, semblent la suggérer ; il semble donc plus sage de réserver notre jugement. Quant à la différence réelle que nous avons constatée entre les deux docteurs, elle a son fondement dans la manière dont l'un et l'autre conçoivent l'origine de nos connaissances. Saint Bonaventure veut que l'âme se connaisse elle-même et ce qui est au-dessus d'elle sans le secours des sens, simplement par la vérité qui se trouve en elle et qui est la vérité exemplariée de la Vérité première : la démonstration de la connaissance que les pêcheurs ont de la charité en fournit l'exemple le plus typique [1]. Saint Thomas, au contraire, pose en principe que rien n'est connu de l'âme sans qu'elle l'ait reçu par les sens et se le soit approprié par abstraction ; d'elle-même et de ce qui est au-dessus, elle n'a qu'une connaissance analogique. On ne voit pas quelle place auraient dans un tel système les similitudes innées de saint Bonaventure et ce qu'elles donnent ; aussi saint Thomas les passe-t-il sous silence et fait-il des premiers principes, et non d'elles, les représentations des raisons éternelles. Mais, cette simplification faite, le Docteur Angélique, à ce que nous croyons, réserve à Dieu une influence plus grande dans l'acte de la connaissance que celle que voudraient lui attribuer en général les auteurs plus récents ; en particulier, nous voudrions souligner cette influence dans les actes intellectuels que l'âme produit en tant qu'elle est l'image de Dieu, et dans lesquels particulièrement, comme il a été dit plus haut, elle lui inhère [2].

Sans doute, les textes que nous avons cités pour donner une idée de la doctrine de saint Thomas ne se placent pas tous à ce point de vue ; mais ceux sur lesquels nous avons particulièrement attiré l'attention mériteraient une exégèse plus complète que celle qu'on leur accorde en général lorsqu'on s'en sert pour établir la pensée du Docteur Angélique sur ce sujet. Il est bon, sans doute, de tenir compte de la chronologie de ces textes ; mais, d'abord, les expressions les plus importantes de ceux auxquels nous faisons allusion se trouvent aussi bien dans les derniers écrits que dans les premiers ; et, ensuite, la disposition chronologique des textes ne sert de rien si l'on ne peut en même temps montrer clairement une variation *réelle* de la doctrine. Et il nous semble qu'il faut, pour le Docteur Angélique aussi bien que pour n'importe quel auteur, tenir compte de ce fait que sa doctrine ne saurait être connue que par l'ensemble des principaux textes, et non par l'un ou l'autre pris séparément. Ce n'est un secret pour personne que la pensée de saint Thomas dans la *Somme*, par exemple, est souvent fragmentaire, et qu'il faut suppléer par des textes pris ailleurs à la concision de cet ouvrage.

Nous avons tenu à préciser, aussi brièvement que cela nous a été possible, le point exact où saint Bonaventure s'éloigne de saint Thomas. Il se trouve peut-être, de quelque manière, dans la théorie sur l'influence divine ; saint Thomas n'insiste pas autant que saint Bonaventure sur l'élément divin dans

1. Voir p. 205 suiv.
2. Voir plus haut, p. 265 suiv.

l'acte de la connaissance ; et, surtout, il n'emploie pas comme le Docteur Séraphique, le langage et les formules de saint Augustin, lesquels, il faut le reconnaître, peuvent donner quelque difficulté d'interprétation si l'on s'en tient à leur sens matériel. Mais là où certainement les deux docteurs ne concordent pas, c'est dans la question de la provenance de nos connaissances ; et c'est là que se trouve l'explication de leurs divergences postérieures, apparentes ou réelles. Pour le reste, il est nécessaire, si on veut les comprendre et les comparer, d'étudier le sens de leurs mots et de leurs formules ; ce n'est pas toujours un mince travail, mais c'est le seul qui aboutisse à quelque résultat positif [1].

On pourrait objecter à ce rapprochement, même imparfait, que nous faisons entre saint Bonaventure et saint Thomas, un fait extrinsèque qui semble être déterminant pour plusieurs auteurs dans le choix de leur position vis-à-vis du problème que nous traitons, à savoir que saint Thomas fut déjà critiqué — et même blâmé — au sujet de ses opinions sur l'influence divine dans la connaissance humaine ; en tout cas Jean Peckham cite parmi les points dans lesquels saint Thomas s'éloignerait de saint Augustin la doctrine *de regulis æternis, de luce incommutabili* [2]. Cet argument a évidemment une grande portée ; car nul mieux que les contemporains ne pourrait déterminer le sens de la question. Cependant, jusqu'où saint Thomas s'est-il séparé de saint Augustin et de saint Bonaventure, c'est ce qu'il n'est pas facile d'établir, même d'après ces témoignages [3].

Il nous semble qu'il est légitime, d'après surtout ce que nous savons de la lutte du Docteur Angélique contre les averroïstes, de supposer que saint Thomas, nourri des doctrines d'Aristote, respectueux cependant de la tradition et du grand génie d'Hippone, a voulu garder sur le point en litige une prudente réserve. Dire qu'il a plié les textes d'Augustin à ses conceptions, et qu'il a simplement poussé le respect du Docteur de l'Église jusqu'à fermer les yeux sur une différence telle que celle que l'on suppose entre leurs théories respectives, est une affirmation qu'il faudrait prouver plus abondamment. Ajoutons que nulle part saint Thomas n'a nettement condamné la doctrine qui est proprement celle de saint Bonaventure, ce qu'il n'aurait pu manquer

1. Qu'on lise par exemple la comparaison que fait Grabmann entre saint Bonaventure et saint Thomas (*Der göttliche Grund menschlicher Wahreitserkenntnis*, etc., p. 68-69), et l'on se rendra compte combien il importerait de donner, avant de faire des comparaisons, la signification des termes. Bien des difficultés seraient levées et bien des explications faciles si l'on tenait compte de ce principe.

2. *Chartularium Univ. Paris*, I, p. 634, n° 523. Cf. Grabmann, *op. cit.*, p. 69 ; *idem*, *Die Erkenntnislehre d. Kard. M. v. Aquasparta*, p. 70-71.

3. Grabmann (*Der göttliche Grund*, etc., 68-71) conclut sa comparaison entre saint Augustin et saint Thomas par ces mots : « Es ist überhaupt die Erkenntnislehre des hl. Thomas eine mit viel Ueberlegung und selbstständigem Urteil durchgeführte und in ihren Einzelheiten über beide hinausgeführte Synthese von Augustin und Aristoteles. » — Oui, mais on aurait justement voulu savoir quels sont les éléments augustiniens que saint Thomas a reçus dans cette synthèse augustino-aristotélienne et ceux qu'il a rejetés. L'auteur ne le dit pas, pas plus qu'il ne donne une explication suffisante des textes de saint Thomas qu'il a disposés avec tant d'à-propos (*op. cit.*, p. 46-68).

de faire si, comme le dit le P. Luyckx [1], leurs opinions s'excluaient d'une manière absolue [2]. Plus que tout autre, peut-être, il « pouvait déterminer jusque dans leurs moindres détails sa position philosophique et celle de ses adversaires [3]. »

1. *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 208.

2. « S'il (saint Thomas) a voulu délibérément construire une philosophie inconciliable avec celle de saint Augustin, il n'aura pas pu dissimuler toujours son intention, et surtout, il n'aura jamais manifesté une intention contraire. S'il a cru, au contraire, se trouver d'accord pour l'essentiel, avec saint Augustin, il faudra, ou bien mettre en doute sa perspicacité, que dans les autres occasions il montre cependant si grande, ou bien reconnaître que la pensée augustinienne n'est pas si clairement ni si sûrement opposée à la pensée thomiste que l'on veut bien le dire. » Ch. Boyer, S. J., *Saint Thomas et saint Augustin*, dans *La Scuola cattolica*, 1924, p. 26-27.

3. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 412.

CHAPITRE VII

DE L'INFLUENCE EXEMPLAIRE DE DIEU SUR LA VOLONTÉ

Comme Dieu est pour toute chose cause de l'être, ainsi il est pour toute chose cause ou raison d'intelligence et raison de vie [1]. Nous avons vu longuement comment Dieu est cause de l'être des choses parce qu'il les possède en lui sous forme d'idées exemplaires, ce qui constitue pour elles un mode d'existence infiniment supérieur à celui qu'elles ont dans leur propre genre, et parce que cette existence supérieure est pour elles la source d'où elles tirent le degré d'être qu'elles possèdent. Nous savons également comment Dieu est raison d'intelligence et de certitude pour l'intelligence qui cherche la vérité. Il nous reste à dire quelques mots sur l'influence par laquelle Dieu atteint la troisième faculté supérieure de l'âme, la volonté, dans laquelle, aussi bien que dans la mémoire et l'intelligence, se trouve son image.

Saint Bonaventure donne un développement beaucoup moindre à ce point de vue de l'exemplarité divine. Ce n'est pas qu'il considère comme moins importante la vie pratique. « On ne peut, dit-il, arriver à la sagesse, à l'intelligence parfaite, si ce n'est par la vertu [2]. Quelle que soit la science que possède l'homme, s'il n'a pas la vertu il est comme celui qui n'a pas la vie [3]. » Mais, s'il n'estime pas moins la vertu que la science — il estime même davantage celle-là que celle-ci, — il réduit cependant, en général, sa considération de Dieu *ratio vivendi* à celle de Dieu *ratio intelligendi*. Cette manière de faire ne trompera pas celui qui connaît les principes du Docteur Séraphique, spécialement ceux qui concernent la nature de la lumière et de ses qualités. En nous montrant Dieu comme *ordo vivendi*, il nous découvre le troisième genre de rayonnement de la Vérité essentielle [4] ; mais nous verrons qu'il ne faut pas limiter ce rayonnement et son efficacité à une simple ostension de la vérité et des règles de la vie morale. Il faut reconnaître, par ailleurs, qu'il n'en est

1. « Sicut Deus est causa essendi, ita est ratio intelligendi et ordo vivendi. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 24 — V, 19b.

2. « ... quod tam alte non posset perveniri (*scil.* ad divinum contuitum) nisi per virtutes... » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 33. — V, 359b.

3. « Quantumcumque homo habeat alias scientias, nisi habeat virtutes, non habet vitam. » *Ibid.*, coll. 6, n. 19. — V, 363a.

4. Cf. *ibid.*, spécialement les conférences 4 et 5.

pas tout à fait de la volonté comme de l'intelligence et de son jugement spéculatif : celui-ci n'est pas libre, tandis que la volonté, si elle ne peut refuser de voir la lumière, peut cependant être plus ou moins empressée à la suivre. Comme le dit avec à propos saint Thomas en expliquant cette phrase de saint Augustin : *Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis* [1], les raisons éternelles sont vues par nous en tant que notre raison considère la vérité, et sous cet aspect elles sont vues en elles-mêmes ; mais elles ne nous donnent que conseil en tant qu'elles sont les règles de l'action [2].

La division que nous adopterons pour ce chapitre sera expliquée dans le texte même, pour éviter dans ce court avant-propos des longueurs inutiles, et pour ne pas nous amener à des redites fastidieuses pour le lecteur. On discernera d'ailleurs facilement aux titres choisis pour les différents paragraphes la progression du sujet.

§ 1. — *Information immédiate de la volonté par Dieu.*

Dieu, exemplaire éternel, dirige la créature raisonnable comme il dirige l'univers ; mais avec cette différence que l'univers est forcé de recevoir ses lois et de les suivre comme une armée suit le commandement de son chef, sans discussion aucune [3], tandis que la créature libre, faite à l'image de Dieu et par cela même très digne, est destinée à se tourner librement vers Dieu afin d'être, de cette manière, heureuse en lui [4]. Elle reçoit de lui les règles de ses actions par une illumination intérieure, et si elle veut posséder la bonté morale comme elle possède par lui la certitude intellectuelle, il faut qu'elle suive cette lumière qui est bonne [5]. Dieu est donc la règle qui nous dirige, la lumière que nous devons suivre [6] ; il est la lumière des mœurs [7].

Malgré cette liberté laissée à l'âme de suivre la lumière divine des mœurs, Dieu influe, cependant, aussi directement sur la volonté comme *ordo vivendi* qu'il influe sur l'intelligence comme *ratio intelligendi*. Le *supremum mentis Deus regit per se ipsum* a sa valeur ici comme précédemment ; le Docteur Séraphique le dit expressément en plusieurs endroits, comme dans celui-ci : « Dieu a créé

1. *De Trinit.*, lib. XII, c. 7, n. 12. — PL, XLII, 1005.
2. *Summa theol.*, I, q. 79, a. 9, corp.
3. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 12, n. 4 et 7. — V, 385ab.
4. « Animarum enim creationem Deus sibi soli debuit reservare.... propter animarum dignitatem, quia, cum anima sit imago Dei et nata immediate ferri in Deum et beatificari in ipso diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, ut ipsum ex toto corde teneretur diligere. » *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3, concl. — II, 453a.
5. « In quantum est (Deus) ordo vivendi, est lux bona. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 1. — V, 354a.
6. « Ipse est lux infallibilis, lux aeterna, quam sequi debemus. » *Sermo 1 de s. Angelis.* — IX, 618b.
7. « Emittit autem haec lux tres radios primos... Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum. » *In Hex.*, coll. 4, n. 2. — V, 349a. — Cf. *De Donis Spir. S.*, coll 8, n. 15. — V, 497b.

l'homme de manière que, par la similitude expresse que l'âme a de lui, l'esprit émane immédiatement de lui et dépende de lui, tant pour l'être que pour ce qui regarde l'intelligence et l'amour [1]. » C'est précisément parce que l'âme est destinée à s'unir à Dieu immédiatement, aussi bien quant à la volonté que quant à l'intelligence, qu'elle est son image et que Dieu la gouverne directement et dans ses actes intellectuels, et dans ses actes de volition [2]. Toute bonté vient de la souveraine bonté [3] ; et de même que l'intelligence atteint de quelque manière la souveraine vérité dans l'acte qui la porte à la vérité, ainsi la volonté atteint de quelque manière à la bonté par essence lorsqu'elle se porte vers le bien [4].

La volonté a même, sous ce rapport, un certain privilège sur l'intelligence, car s'il est vrai que l'image divine se trouve, de quelque manière, plus parfaitement dans l'intelligence que dans la volonté [5], par l'amour, cependant, Dieu peut être immédiatement atteint, tandis qu'il ne peut pas l'être par la vision de l'intelligence [6]. Et ainsi Dieu devient la vie de l'âme en s'unissant à elle par la volonté comme il en est la lumière en influant sur son intelligence [7].

Cette action divine sur la volonté se manifeste de deux manières : comme *illuminatrice*, et ainsi elle atteint directement l'intelligence et indirectement la volonté ; comme *informante*, consécutivement et parallèlement à l'illumination, déposant dans l'âme les germes des vertus qui se développeront sous l'action combinée de la grâce et de la volonté elle-même. Nous parlerons successivement de l'une et de l'autre.

§ 2. — *De l'illumination morale* [8].

Si nous voulons connaître les lois divines dont l'observance nous fera ressembler à Dieu en tant qu'il est *ordo vivendi*, nous devons monter jusqu'à

1. « Sic (condidit Deus hominem) ex parte animae, ut propter expressam similitudinem, tum in essendo et durando quam intelligendo et amando, immediate emanarent omnes spiritus rationales ab ipso Deo. » *Breviloq.*, p. III, c. 6 — V, 235a.

2. « Imago complectitur tam affectivam quam cognitivam, cum utraque nata sit immediate ferri in Deum. » *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, ad 3. — II, 406b.

3. « Sicut affectus se habet ad bonum, ita intellectus se habet ad verum, *et sicut omne bonum a summa bonitate*, ita omne verum a summa veritate. » *De Scientia Christi*, q. 4, fund. 29. — V, 20a.

4. « Sed impossibile est, quod affectus noster directe feratur in bonum, quin aliquo modo attingat summam bonitatem. » *Ibid.*

5. « Imago principalius respicit cognitivam quam affectivam. » *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, ad 2. — II, 406a

6. « Quamvis immediata Dei dilectio sit in via, non tamen oportet, quod visio sive cognitio immediata. » *Ibid*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. — II, 546a.

Les raisons en sont, d'après saint Bonaventure (*ibid.*), que l'amour s'étend plus loin dans sa puissance que la vision. La vision ne s'applique qu'à l'objet présent ; l'amour atteint également ce qui est absent ; la vision suppose un mode de connaissance complet, l'amour, lui, peut être parfait ou imparfait.

7. « Sicut ergo solus (Deus) eam (animam) proprie illuminat, sic eam solus proprie vivificat » *Dom. III adv.*, sermo 14. — IX, 73a. Cf. *In Ascens Dom.*, sermo 1 — IX, 315a-317a.

8. C'est le titre que M. Gilson donne à un des chapitres (le 13e) de sa *Philosophie de saint Bonaventure*. Nous prenons le terme *illumination* dans un sens plus restreint.

cette cime de l'âme dans laquelle la lumière éternelle a imprimé la loi naturelle [1]. Comment pourrions-nous connaître autrement les vertus ? Ce n'est pas par l'imagination, par l'abstraction, les considérant comme des représentations venues du dehors : les vertus dépassent l'imagination, et c'est dans leur essence propre seulement que nous pouvons les atteindre [2].

L'âme humaine peut, par voie d'observation directe et de réflexion sur elle-même, connaître ses devoirs. Ainsi, pour ne parler que de l'amour et de la crainte de Dieu, on peut dire avec raison qu'elle en a la connaissance innée. Trois termes, en effet, sont nécessaires pour cela : Dieu, amour, crainte. Or, Dieu ne nous est pas connu par une similitude reçue par la voie des sens ; sa connaissance nous est naturellement implantée, *inserta*, ainsi que le dit saint Augustin. Pareillement, les idées de crainte et d'amour ne viennent pas du dehors ; l'âme les connaît par son essence. Cela suffit pour qu'elle puisse conclure, sans danger de se tromper, qu'il faut aimer et craindre Dieu [3].

Ces règles, ces lois éternelles, en effet, nous apparaissent comme immuables et infaillibles dès que l'âme se met à les considérer. Elles sont ces dispositions par lesquelles l'esprit juge ce qui ne peut être autrement que cela n'est, comme par exemple, que le souverain principe doit être souverainement respecté ; que nous devons donner une adhésion pleine et entière à la souveraine vérité ; que le souverain bien doit être désiré et aimé par dessus tout. De ces règles, on ne juge pas ; mais par ces règles, on juge de tout [4].

Nous avons déjà cité le texte qui précède lorsque nous avons parlé de de l'immutabilité de la vérité qui vient de Dieu ; nous le rappelons ici simplement pour montrer à quoi il faut rattacher les illuminations issues de la lumière qui est pour nous règle de vie. Leur source première est la lumière éternelle. Saint Bonaventure développe spécialement sa pensée à ce sujet

1. « Si volumus pervenire ad intelligentiam mandatorum Dei, debemus ascendere in montem, id est in eminentiam mentis ; quia secundum impressionem lucis aeternae lex naturae est nobis data, et secundum illam lucem documenta legis divinae suscepimus. » *De decem praeceptis*, coll. 2, n. 2. — V, 511a. Dans le texte, allusion à *Exod.*, 24, 12.

2. « ... sicunt sunt virtutes, quae intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam. » *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, concl. — II, 447a.

3. « Si qua autem sunt cognoscibilia quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo, « Dei notitia naturaliter est nobis inserta », sicut dicit Augustinus (ou mieux Damascenus, comme le remarquent les éditeurs). Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam ; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. » *Ibid.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. — II, 904a. Cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 360 suiv.

4. « Haec igitur (sapientia) apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum ; quod summo vero summe credendum et assentiendum ; quod summum bonum summe desideranduin et diligendum. Et haec sunt in prima tabula ; et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt. Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis. » *In Hexaëm.*, coll. 2, n. 9, 10. — V, 338a.

dans les 5e et 6e conférences de l'*In Hexaëmeron*. Nous allons en donner une courte analyse, en remarquant cependant tout de suite, que les théories du Docteur Séraphique sur la nature et les divisions de la vertu dépendent en une large mesure des spéculations plotiniennes [1].

A) *Analyse de la 5e conférence de l'*In Hexaëmeron. — Après avoir exposé, dans cette conférence, comment la lumière cause l'être et l'intelligence, saint Bonaventure nous dit que cette lumière, en tant qu'elle est notre règle de vie, émet trois rayons principaux, qui nous éclairent à la fois sur les vertus morales, qu'il appelle vertus consuetudinales [2], les vertus intellectuelles, et les vertus relevant de la justice.

Parlons d'abord des vertus morales. En tout premier lieu il faut posséder la *modestia*, dont l'influence est générale sur les autres vertus ; car la modestie, c'est la modération, et les vertus, surtout les vertus morales, se trouvent dans le juste milieu. C'est pourquoi saint Bonaventure les appelle encore du nom de *medietates* [3]. Il en énumère une douzaine : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie (appétit modéré des honneurs), la mansuétude, la vérité, l'eutrapélie (urbanité), l'amitié, la pudeur (*verecundia*) et la némésis (l'indignation louable). Il ne parlera d'ailleurs d'une manière spéciale que de six : de la tempérance, de la libéralité, de la force, de la mansuétude, de la bénignité et de la magnanimité. Il le fait plutôt d'une façon pratique, montrant la caractéristique essentielle de chacune de ces vertus, illustrant parfois sa pensée par un fait rapide. Qu'on lise, par exemple, ce qu'il dit de la magnanimité, et l'on verra tout de suite comment il entend cette illumination de la vérité morale : « La sixième *medietas*, dit-il, est la magnanimité qui fait apprécier les grandes choses et mépriser les choses viles. Elle est la vraie humilité qui méprise les choses apparemment grandes et apprécie ce qui paraît petit et, en réalité, est grand. Le Philosophe dit que celui qui est magnanime recherche la louange ; mais quoi qu'il dise, la vérité n'enseigne pas cela, à moins qu'on ne veuille parler de l'honneur des choses éternelles. Malheureusement, certains goûtent la vile louange d'un homme quelconque, alors que la vérité leur dit cependant dans leur âme que c'est un homme méchant et pervers ; et c'est de là qu'ils se relèvent [4] !

Nous sommes loin des considérations qui nous ont montré que la certi-

1. Voir le livre intéressant de Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg (Suisse), 1926.

2. « Consuetudinales dicuntur (virtutes cardinales) ratione sui principii originalis, secundum quod acquiruntur ex frequenti bene agere. » *III Sent.*, d. 23, dub. 5. — III, 730a.

3. *In Hexaëm.*, loc. cit., n. 11, et précédents.

4. « Sexta medietas est magnanimitas, ut appretientur magna, et despiciantur vilia. Haec est humilitas, quae despicit apparentia magna et appretiat ea quae videntur esse parva, sunt tamen magna vere. Philosophus dicit, quod magnanimus est in appetitu honoris ; quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas nisi cum honor est aeternorum. Sed e contra quidam appretiant unam vilissimam laudem alicuius, cum tamen veritas dicat in mente sibi quod ipse est pessimus et nequam ; et inde offert se ! » *In Hex.*, coll. 5, n. 10. — V, 355 b.

tude spéculative ne peut venir que de la lumière intellectuelle ; ici nous n'apercevons, de la rigueur de la démonstration, que la nécessité dans laquelle nous sommes de reconnaître que les observations du théologien sont justes ; comme preuve, il ne rappelle que ce qui a été plus fermement affirmé dès le début, à savoir que la lumière intellectuelle n'est autre chose que la vérité qui rayonne sans cesse, parce qu'il est impossible de penser qu'elle n'existe pas [1].

Mais passons aux vertus intellectuelles. L'*industria* fait suite à la *modestia*, et c'est sous le nom d'*industriarum* que saint Bonaventure désigne cette catégorie de vertus. Suivant la manière large d'exposer qu'il a suivie jusque-là, il donne de quelques-unes de ces vertus une définition plus ou moins sommaire et montre le lien qui les unit. Elles sont au nombre de cinq : la science, l'*ars*, la prudence, la sagesse, l'intelligence. On remarquera que saint Bonaventure met, sans autre, la prudence parmi les vertus intellectuelles, entre la sagesse et l'*ars* [2]. Mais rien que le fait de la placer ainsi entre cette sagesse, qui est une connaissance affective des choses les plus hautes et par les causes les plus hautes [3], et l'*ars* qui est un habitus où la connaissance se joint à l'action [4], prouve que la désignation de *vertus intellectuelles* doit être prise, pour certaines des vertus comprises sous cette rubrique, avec les réserves voulues. Le Docteur Séraphique insinue d'ailleurs lui-même que ces vertus doivent être considérées comme aidant à la spéculation *quae transit in affectum* et ne s'arrête pas à la considération du vrai. La spéculation, ou s'arrête à elle-même, ou bien elle passe en amour et en œuvre extérieure. Le premier mode de spéculation n'appartient pas à la morale : tandis que le second doit s'y ramener, parce qu'il tend à la pratique de la vertu [5]. Et délaissant la spéculation pure, saint Bonaventure donne la définition pratique des vertus qu'il vient de nommer.

En passant, il fait une observation digne de remarque. Le fait, dit-il, que certaines vertus se nomment vertus intellectuelles et d'autres vertus morales, ne doit pas faire conclure que certaines vertus se trouvent dans une partie autre que la partie rationnelle de l'homme : non, toutes se trouvent dans la partie rationnelle. Seulement, les unes s'y trouvent comme *secundum se* et en tant que cette raison est spéculative ; les autres s'y trouvent en tant qu'elle régit les actions extérieures de l'homme. De cette façon tout malentendu est écarté [6].

1. « Intellectualis lux est veritas..., quae inexstinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse. » *Ibid.*, n. 1. — V, 353ab. Cf. *ibid.*, coll. 4, n. 1. — V, 349a.

2. « ... prudentia, quae est media inter sapientiam et artem. » *Ibid.*, coll. 5, n. 13. — V, 356a.

3. « Notitia igitur transiens in affectum est sapientia, quae est cognitio causarum altissimarum et per causas altissimas. » *Ibid.*

4. « Notitia autem transiens in effectum extrinsecum est ars, quae est, habitus cum ratione factivus. » *Ibid.*

5. « Speculatio autem aut est consistens in se, aut transit in affectum et effectum. Primus modus non pertinet ad moralem, sed magis logici est ; secundus autem spectat, quia virtuosus ; et ideo, quia faciliter speculativus fit practicus, facile ex speculativo fit virtuosus. » *Ibid.*, n. 12. — V, 356a.

6. « Nec est intelligendum, propter hoc quod dicitur, quod virtutes quaedam sunt

Il nous reste encore à considérer le troisième rayonnement de la vérité morale, celui qui nous apporte la lumière sur nos relations avec Dieu et le prochain, celui qui nous enseigne la justice dans ces rapports. Saint Bonaventure rappelle successivement les actes et règles principales de cette justice : le sacrifice, s'il s'agit de Dieu ; le célèbre : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît* de la justice commutative ; et, enfin, l'obligation du prince à ne pas chercher sa propre gloire mais le bien commun ; en dernier lieu, conseil à tous les humains de veiller sur leur manière de juger personnes et choses. Tout cela, conclut l'auteur, dérive de la vérité première [1].

Nous serions peut-être tentés de ne pas trouver beaucoup d'ordre et de logique dans les développements que saint Bonaventure donne ici à son sujet ; mais, outre qu'il ne s'agit ici que de notes prises par ses auditeurs, on sent également le souci du conférencier de ne marquer que les points saillants de la doctrine en mettant en relief plutôt la valeur pratique de chaque vertu que son aspect théorique.

B) *Analyse de la 6e conférence de l'*In Hexaëmeron. — Saint Bonaventure reprend ici d'une manière plus explicite sa doctrine de Dieu exemplaire de la vertu, et il la développe surtout en ce qui concerne les vertus cardinales.

« Cette lumière éternelle, ainsi dit-il, est l'exemplaire de tout, et l'esprit élevé, comme celui de ces nobles philosophes de l'antiquité, n'a pas de peine à le voir [2]. Or la première chose qui nous apparaît dans cette lumière, ce sont les exemplaires des vertus. Il serait absurde, dit en effet Plotin, que les exemplaires des autres choses se trouvent en Dieu et non les exemplaires des vertus [3]. »

Après ce préambule qui nous a annoncé franchement l'importance de la question, saint Bonaventure énumère les quatre vertus principales dont l'exemplaire se trouve en Dieu : la sublimité de la pureté, la beauté de la splendeur, la force de la vertu (puissance), et la droiture de sa diffusion. Ces quatre émanations de la lumière exemplaire s'imprimant en l'âme y donnent naissance aux quatre vertus cardinales [4] : la sublime pureté de Dieu y imprime la tempérance, la beauté de sa splendeur confère la prudence, la force de la puis-

intellectuales, quaedam consuetudinariae, quod propter hoc virtutes sint in parte aliqua alia nisi in rationali, quia essentia omnis virtutis est in rationali ; sed quaedam sunt in rationali secundum se et secundum quod est speculatrix ; quaedam autem, secundum quod est exterioris hominis gubernatrix. » *Ibid.*, n. 13. — V, 356ab.

1. « Haec omnia manant a veritate prima. » *Ibid.*, n. 20. — V, 357a.

2. Saint Bonaventure parle ici des philosophes platoniciens et néoplatoniciens. Il nomme expressément Platon, Plotin, Cicéron, Macrobe.

3. « Illa lux aeterna est exemplar omnium, et... mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum. Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum. » *In Hexaëm.*, coll. 5, n. 6. — V, 361b. Cf. *ibid.*, n. 32. — V, 364b.

4. « Apparent ergo primo in luce aeterna virtutes exemplares sive exemplaria virtutum, scilicet celsitudo puritatis, pulcritudo claritatis, fortitudo virtutis, rectitudo diffusionis. » *Ibid.*, n. 7. — V, 361b.

sance porte avec elle la constance, et la droiture de la diffusion fait naître la justice. Leur influence se fait sentir dans tout l'homme, dans son intelligence et dans sa volonté [1].

C'est, d'ailleurs, cette espèce d'universalité de leur influence qui justifie l'appellation de *cardinales* qu'on donne à ces vertus. Par elles, en effet, nous avons un chemin qui conduit à toutes les vertus ; les autres vertus sont comme intégrées par les vertus cardinales et ne sont vertus que si elles sont dirigées par celles-là ; et, enfin, toute la vie humaine se trouve dirigée et réglée par elles [2].

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les précisions qu'il apporte à sa pensée ainsi sommairement présentée : quelque intéressantes que soient ses remarques, nous devons ici nous limiter. Notons, seulement, que chacune de ces vertus a comme trois parties [3], ce qui fait que leur ensemble constitue comme douze signes qui éclairent l'hémisphère de notre esprit. Et de même que le soleil, passant successivement par les douze signes du zodiaque, distribue la vie, ainsi le soleil de la sagesse, brillant sur l'hémisphère de notre esprit, ordonne notre vie par ces douze aspects de la vertu [4]. Et de même encore que le rayon perpendiculaire où direct retourne par le même chemin par où il est venu, ainsi ces vertus venant de Dieu, lumière naturelle, nous reconduisent à cette lumière qui sera notre béatitude [5] et qui — pour le moment — consiste dans la vraie sagesse, dans l'intelligence proprement acquise et non cherchée [6]. Elles exercent sur nous du point de vue de la reconduction comme une triple influence, qui se manifeste successivement en ce que, d'abord, elles nous enseignent comment nous devons nous conduire dans le monde : ensuite, en ce qu'elles nous purifient par la contemplation solitaire ; et, enfin, en ce qu'elles donnent à l'âme déjà purifiée le repos dans l'exemplaire par la vision de la lumière essentielle [7].

1. « Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam. » *Ibid.*, n. 10. — V, 362a ; *De Donis Spir. S.*, coll. 9, n. 5. — V, 500a.

2. « Cardinales dicuntur tripliciter : vel quia per ipsas est ingressus ad acquirendum omnes virtutes ; vel quia sunt principales, in quibus integratur omnis virtus ; vel quia omnis ratio vitae humanae habet dirigi et regulari per eas... » *In Hexaém.*, *loc. cit.*, n. 11. — V, 362ab. L'explication se trouve dans les numéros qui suivent. Les vertus civiles (*politicae*) et les vertus exemplaires ne forment pas, comme le dit Van Lieshout (*La théorie plotinienne de la vertu*, p. 160), deux classes de vertus, mais les vertus cardinales, dont saint Bonaventure nous montre les exemplaires en Dieu, sont à la fois *consummatrices* (voir plus haut, p. 276, n. 2), civiles, purifiantes, et de l'âme purifiée (*animi purgatae*). (Voir plus bas, n. 7.) Cf. *In Festo Omn. Sanct.*, sermo 2. — IX, 604a.

3. *Ibid.* n. 15-20. — V, 363a.

4. « Sicut sol transiens per duodecim signa dat vitam, sic sol sapientialis, in nostrae mentis hemisphaerio radians et transiens, per has duodecim partes virtutum ordinat vitam nostram ; et quantumcumque homo habet alias scientias nisi habeat virtutes, non habet vitam ; sicut, quantumcumque habeas stellas, nisi habeas solem in duodecim signis, non habebis diem. » *Ibid.* n. 19. — V, 363a.

5. « Hae virtutes fluunt a luce aeterna in haemisphaerium nostrae mentis et reducunt animam in suam originem, sicut radius perpendicularis sive directus eadem via revertitur, qua incessit. Et haec est beatitudo. » *Ibid.*, n. 24. — V, 363b. Cf. *In Festo Omn. Sanctorum*, sermo 2 — IX, 605b.

6. Cf. *ibid.*, coll. 5, n. 22, 33— V, 357b.

7. « Quae (virtutes) primo dicuntur politicae, in quantum docent conversationem in

Il n'est pas difficile de s'apercevoir, en lisant dans le texte cette sixième conférence de l'*In Hexaëmeron*, que saint Bonaventure s'est inspiré entièrement de la doctrine des philosophes néo-platoniciens, de ces nobles philosophes qui, contrairement à Aristote, ont admis les idées en Dieu [1]. Par suite de cette connaissance, ces philosophes ont même pu croire un instant qu'ils avaient atteint à la félicité ; mais ils étaient encore dans les ténèbres, ils n'avaient que des ailes d'autruche [2] ; car les vertus naturelles sont impuissantes, sans le secours des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, à donner à l'homme sa vraie direction et une santé parfaite à l'âme. Pour être de vraies vertus, il faut qu'elles se fondent sur cette foi, qu'elles soient soulevées par l'espérance et perfectionnées par la charité [3].

Mais, même en nous en tenant ici à la considération spéciale qui nous attache à ces vertus — à savoir en tant qu'elles sont les émanations naturelles de la lumière divine — nous constaterons encore facilement combien leur noblesse est grande. Elles ont une telle excellence que non seulement elles sont la règle de notre vie morale qui doit s'ordonner d'après elles, mais que même le monde matériel et visible essaie, autant qu'il est en son pouvoir, de les imiter. La lumière purifie comme la tempérance, éclaire comme la prudence, conseille et perfectionne comme la justice, donne vigueur comme la force. Les quatre éléments rappellent chacun par leur qualité une de ces vertus : la terre aride, et cependant ornée de fleurs, fait penser à la tempérance ; la transparence de l'eau, qui semble faire un avec la lumière, est le symbole de la prudence ; la subtilité et la douceur de l'air rappellent la justice ; et la vigueur magnifique du feu nous parle de la force. Les différents genres de cause trouvent leur correspondant dans ces vertus : la cause efficiente a besoin de la force, la forme nécessite la prudence, la fin demande la justice, et la matière exige la tempérance, si ces causes doivent atteindre leur perfection. Et, enfin, ce qui donne la santé corporelle, à savoir la subtilité des esprits intérieurs, la vivacité des sens, la vigueur de la force, l'harmonieuse disposition des formes (*qualitatum*), tout cela encore est signifié par les vertus cardinales : la tempérance rend pénétrant l'esprit, la prudence affine le sens, la force donne constance, et la justice dispose tout avec équité [4].

Nous avons là un exemple typique de ce symbolisme ingénieux dont saint Bonaventure fait si fréquemment usage. Mais ici la correspondance entre le

mundo ; secundo, purgatoriae quantum ad solitariam contemplationem ; tertio, purgati animi, ut animam quietari faciant in exemplari. » *In Hexaëm.*, coll. 7, n. 4. — V, 366a.

Noter que cette division est modale, non spécifique : « Secundum enim istas differentias sic in aliquibus magis et minus perficiunt. » *In Festo Omn. Sanct.*, sermo 2. — IX, 604a.

1. Cf. p. 41 et 278. Pour ce qui est des relations avec Plotin, voir Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, p. 159-163.

2. « Isti philosophi habuerunt pennas struthionum. » *In Hexaëm*, coll. 7, n. 12. — V, 367a.

3. Cf. coll. 7, per totum. « (Sunt hae virtutes)... animi iam purgati in lucis visione. » *Ibid*, coll 6, n. 24. — V, 363b.

4. Cf. *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 20-24. — V, 363b.

monde visible et le monde invisible est présentée, non seulement comme une illustration de la doctrine de l'exemplarisme, mais encore comme la preuve que le monde créé et le monde moral se modèlent sur le monde archétype d'où ils tirent leur origine et leur signification.

Saint Bonaventure ne se contente pas, cependant, de nous montrer la noblesse des vertus cardinales dans leur origine et dans leurs symboles ; comme nous l'avons vu, leur fin est de nous *reconduire* à notre origine. Aussi toute l'Ecriture, dont le but est de nous conduire à la vie éternelle [1], en traite-t-elle dans toutes ses parties [2]. Et ainsi nous est-il insinué ici, que la lumière de la sagesse divine dont le rayonnement nous fait connaître ces vertus, ne limite cependant pas son action à la seule intelligence ; mais que de l'intelligence qu'elle éclaire elle arrive à la volonté pour la réjouir et la soulever vers le bien [3]. « L'illumination intellectuelle, dit avec raison Gilson, n'est à ses yeux (de saint Bonaventure) qu'un cas particulier de l'illumination générale qui comprend, en même temps que la science, les dons de la grâce avec leurs vertus et leurs fruits [4]. »

Il y a même lieu de généraliser davantage encore le concept d'illumination dans la doctrine bonaventurienne, et de lui faire signifier, outre l'illumination proprement dite, toute information, naturelle ou surnaturelle, de l'âme par Dieu, par conséquent aussi celle de la volonté par la vertu. Nous aurons, tout à l'heure, à préciser cette pensée.

C) *Précisions sur les idées exemplaires des vertus en Dieu.* — En attendant nous avons encore à qualifier d'une manière plus exacte l'existence de la vertu en Dieu. Dans ce que nous venons de voir, saint Bonaventure fait dériver, en somme, la connaissance de la vertu, et la vertu elle-même, de l'influence de la lumière exemplaire en nous. Mais, en suivant une voie inverse, ne pourrions-nous pas affirmer l'existence dans l'exemplaire divin des vertus que nous admirons et louons dans les hommes ? Dieu ne possède-t-il pas à un degré suprême, non seulement les vertus cardinales dont le rayonnement nous les a déjà fait reconnaître dans la lumière suprême, mais encore toute autre bonté morale ? Saint Bonaventure lui-même nous donne l'exemple du raisonnement à suivre. « La miséricorde et la vérité, dit-il, sont deux vertus dont nous constatons l'existence dans les hommes ; il est nécessaire qu'elles aient leur exemplaire en Dieu. Si donc *nous* agissons avec justice et miséricorde, Dieu aussi doit agir suivant les mêmes dispositions [5]. » Cette logique paraît

1 « Nam haec est Scriptura... quae ideo scripta est, non solum ut credamus, verum etiam ut vitam possideamus aeternam. » *Breviloq.*, prol. — V, 202a.

2. « De quibus tota sacra Scriptura agit. » *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 10. — V, 362a.

3. « Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. » *De Donis Spirit. S.*, coll. 9, n. 5. — V, 500a.

4. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 375.

5. « (Misericordia et veritas) sunt duae virtutes in nobis : ergo habent exemplaria in Deo ; et si hoc : ergo cum nos operemur iuste et misericorditer, ergo et Deus similiter. » *IV Sent.*, d. 46, a. 2, q. 1, fund. 4. — IV, 962a. — Cf. *I Sent.*, d. 35, a. 3, q. 1, concl. — I, 627b seq.

simple ; mais elle apparaît immédiatement comme défectueuse dès qu'on l'applique à certaines vertus telles que la patience ou l'humilité. Sans doute, Dieu est l'exemplaire qui connaît toutes les vertus, et toutes ont en lui leur exemplaire dans une similitude éloignée ; mais toutes n'ont pas une correspondance parfaite en Dieu [1]. Dans quelques vertus, en effet, une certaine imperfection se mêle à leur perfection, et il faut se rappeler à leur sujet les principes généraux de l'existence en Dieu des choses imparfaites Ainsi le mot de patience signifie deux choses, une *passion* et *dominer* la passion. Il est évident que, comme passion, cette vertu ne peut exister en Dieu qui est sans passion aucune ; mais Dieu a cependant en lui à un degré éminent ce qu'il y a de parfait et de glorieux à ne pas être sous la domination d'un appétit aveugle [2]. De même l'humilité, en tant qu'elle signifie une juste mesure, a Dieu comme exemplaire ; mais nullement en tant qu'elle dit imperfection et sujétion à autrui : Dieu n'a aucun défaut et il n'est soumis à personne [3].

D'autres fois, cependant, la vertu a, en tout point, Dieu comme exemplaire, parce que rien en elle n'implique imperfection. Parmi ces vertus il faut avant tout signaler la charité à laquelle correspond en Dieu non seulement un amour essentiel, mais un amour personnel, son Esprit ; de sorte que certains théologiens disent avec raison que l'Esprit saint est l'amour par lequel nous aimons Dieu, à condition, toutefois, d'entendre cela dans ce sens précis que le Saint Esprit est notre charité exemplaire parce qu'il *produit* en nous la charité. Il faut admettre, en effet, que la charité par elle-même et essentiellement, telle qu'elle est en nous, n'est pas l'Esprit saint, mais son don, un *habitus* créé informant l'âme [4].

1. « Quamvis enim omnes virtutes habeant exemplar cognoscitivum in Deo et omnes habeant exemplar secundum similitudinem longinquam, tamen quaedam virtutes non habent sibi correspondens in Deo per omnia. » *I Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5. — I, 306a.

2. «... sicut patientia, quae duo dicit, scilicet passionem et superferri passionibus. Quantum ad primum, non habet in Deo correspondens, sed quantum ad secundum solum. » *Ibid.*

3. « Humilitas quantum ad hoc quod est completionis in ipsa, scilicet non excedere metas suas, exemplar habet in Deo ; quantum ad hoc autem, quod respicit defectum et subiectionem ad alterum, non habet exemplar in Deo, qui nullum habet defectum, nullum habet superiorem. » *De perfectione evang*, q. 1, ad 11, 12. — V, 124b.

Saint Bonaventure ajoute cette belle réflexion : « Ut tamen homo propter defectum exemplaris non negligeret humiliari, placuit Deo assumere *formam servi* (*Phil.* 2, 7) et in illa humiliari, contemni et vilificari, ut ceteri ex tanto exemplari inflammarentur ad vilificationem sui perfectam. » *Ibid.*

4. « Caritas autem habet amorem in Deo sibi per omnia correspondentem, et amorem non tantum essentialem, sed etiam personalem : et ideo dicunt auctoritates, quod Spiritus sanctus est caritas, qua diligimus Deum ; et ablativus *qua* dicit habitudinem non tantum causae efficientis, sed etiam formalis, non perficientis, sed exemplantis. » *I Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5. — I, 306a

« Deus est caritas et essentialiter et causaliter : essentialiter, quia in se amor est ; causaliter, quia in nobis amorem facit. » *Ibid.*, 305b.

« Illud : quo diligimus Deum, tripliciter est accipere : aut quo diligimus effective, et sic caritas sive amor est totius Trinitatis et Spiritus sancti appropriate ; aut quo diligimus exemplariter, et sic Spiritus sanctus, qui est unio Patris et Filii et nexus amborum, est unitas, ad cuius imitationem caritas nos nectit... ; aut quo diligimus formaliter, et sic secundum opinionem Magistri est animi affectio. Et in his omnibus verum dixit nec erravit, sed defecit ; quia praeter hoc est ponere caritatem secundum communem opinionem, quae sit habitus creatus animam informans. » *Ibid.*, q. 1, concl. — I, 294b.

Ces restrictions et ces précisions apportées, nous pouvons et nous devons considérer Dieu comme l'exemplaire des vertus et de toutes les vertus. Comme la volonté divine ne peut en aucune manière manquer de vérité, il s'ensuit que, non seulement elle-même est droite, mais qu'elle est également règle de rectitude morale pour nous [1]. La vertu, c'est le bien ; et si Dieu est la souveraine vertu il est aussi le souverain bien. La force de ce bien est telle que rien ne peut être aimé par la créature si ce n'est par le désir de ce bien suprême [2]. Dieu a mis dans le cœur de l'homme ce désir du bien qui est lui-même ; car il a écrit dans ses entrailles et dans son cœur sa loi sainte, pour parler avec l'Ecriture. Mais — et c'est là ce que nous voulions surtout affirmer — pour qu'il puisse les révéler à l'homme, pour qu'il puisse ainsi les écrire dans l'intime de l'âme, il faut qu'il les possède d'abord en lui-même [3].

§ 3. — *Manifestation exemplaire des règles morales.*

La clarté divine qui rayonne sur notre esprit et imprime en lui les règles infaillibles et immuables qui doivent le guider dans sa conduite aurait sans doute suffi si l'image de la Vérité première n'avait été obscurcie par le péché. Mais, depuis la chute originelle, l'homme prend souvent pour la vérité ce qui n'en est que le simulacre [4]. Afin d'empêcher cela, Dieu, dans sa bonté, a voulu nous manifester lui-même la règle de certitude qui est en lui, et, après l'avoir inscrite dans la partie supérieure de notre âme, il l'a encore davantage mise en évidence par les tables du Décalogue qui n'en est que l'expression extérieure [5]. Là sont résumées toutes les obligations qui ordonnent les relations de l'âme avec le créateur ou avec la créature [6], parce que cette loi est basée sur la première idée qui nous vienne à l'esprit, l'idée de l'être. De même, en effet, qu'il y a deux sortes d'êtres, l'être créé et l'être incréé, il y a deux sortes de justice, l'une réglant nos rapports avec l'être incréé, Dieu, l'autre

1. « Quia non potest divina voluntas carere veritate, ideo non tantum est recta, verum etiam regula rectitudinis. » *Breviloq.*, p. 1, c. 9. — V, 218a.

2. « Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur : maxime autem amatur esse beatum ; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum ; nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari. » *Itin.*, c. 3, n. 4. — V, 305a.

3. « Habet (Deus) normas directissimas : unde Apostolus (*Hebr.*, 8, 10) et Jeremias (31, 33) dicunt : *Dabo leges meas in visceribus eorum, et in corde superscribam eas*... In quolibet statu dat normas suas : ergo necesse est, ut in se habeat eas. » *In Hex.*, coll. 12, n. 7. — V, 385b.

4. « ... (Creatura) tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate accepta. » *Itin.*, c. 3, n. 4. — V, 305a.

5. « Secundum impressionem lucis aeternae lex naturae est nobis data, et secundum illam lucem documenta legis divinae suscepimus » *De decem praeceptis*, coll. 2, n. 2. — V, 511a.

6. « Secundum quod anima rationalis habet ordinari ad Creatorem et ad creaturam, secundum hoc est duplex tabula, in qua lex Dei est scripta. » *Ibid.*, coll. 5, n. 2. — V, 523a.

réglant nos rapports avec le prochain [1]. Pour ne parler que de l'être incréé, il donne à toute chose son être, il est cause exemplaire et finale, et possède la puissance, la sagesse et la bonté. Ces trois perfections sont appropriées respectivement aux trois personnes divines, la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bonté à l'Esprit saint. La souveraine majesté du Père doit être humblement adorée ; la souveraine vérité doit être affirmée fidèlement dans le Fils ; la souveraine bonté doit être aimée sincèrement dans le Saint-Esprit. Si nous devons faire ces trois choses d'après la volonté éternelle de Dieu, il est nécessaire qu'il y ait sur la première table trois commandements correspondant à l'humble adoration, la foi et la charité que nous devons à Dieu [2].

Saint Bonaventure reprend ailleurs la même pensée avec plus de développements [3]. Rien ne peut donner une meilleure idée de sa recherche continuelle de l'exemplarisme et de son génie lumineux et dévot. Dieu, dit-il, est miséricordieux (*pius*), vrai et saint en nous donnant la loi miséricordieuse (*piam*) de la nature, la loi vraie de l'Ecriture, et la loi sainte de la grâce. Par ces lois il gouverne le monde, et c'est selon sa miséricorde, sa vérité et sa sainteté qu'il imprime dans notre esprit ses lois [4]. Toute loi, en effet, en porte plus ou moins l'empreinte, suivant qu'elle est loi de nature, loi écrite ou loi de grâce. Dieu lui-même, d'après cela, se rend hommage avec piété, se reconnaît lui-même avec vérité, et s'aime lui-même avec sainteté ; et chacune des trois personnes divines a envers elle-même et les deux autres personnes des sentiments pieux, vrais et saints.

Conformément à cette image de la Trinité sainte, un triple rayon, portant les trois préceptes de la première table, descendit dans l'esprit humain [5] ; car la créature doit avoir envers Dieu les mêmes sentiments de piété, de vérité et de sainteté ; d'où les trois premiers préceptes du décalogue : *vous n'adorerez pas de dieux étrangers, vous n'assumerez pas en vain le nom de Dieu, souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat*. Ces trois préceptes-là, répète le Docteur Séraphique, sont imprimés par le soleil divin dans la partie supérieure de l'âme [6].

Cependant, ce ne sont pas seulement nos devoirs envers Dieu que nous révèle cette lumière venue d'en haut ; de même que nous devons agir à l'égard du créateur avec piété, vérité et sainteté, ainsi devons-nous nous conduire à l'égard du prochain : avec piété envers les supérieurs, surtout les parents ; avec vérité et justice envers les égaux, ne leur faisant aucun tort ; avec sainteté envers les inférieurs, ce qui interdit toute impureté, comme

1. « Certum est, quod ens ex se primo cadit in animam. Duplex autem est ens, scilicet creatum et increatum, et secundum hoc duplex est iustitia : una, per quam ordinamur ad ens increatum, alia, per quam ordinamur ad ens creatum » *Ibid.*, coll. 2, n. 3. — V, 511ab.
2. Cf. *ibid.*, coll. 2, n. 4. — V, 511b ; coll. 1, n. 22. — 510a.
3. *In Hexaëm*, coll. 21, n. 7, 10. — V, 432b-433a.
4. « Secundum haec tria imprimit leges in mente rationali. » *Ibid.*, n. 7. — V, 432b.
5. « Descendit de caelis triplex radius in mentem secundum tria mandata primae tabulae. » *Ibid.*, n. 8. — V, 432b.
6. « Haec tria ille sol imprimit in supremam partem animae. » *Ibid.*, loc. cit.

l'adultère. Mais comme il serait difficile d'avoir à l'égard du prochain des dispositions que nous n'aurions pas à notre égard, il y a trois autres préceptes qui règlent nos actes, nos paroles et nos affections. Nos actes et nos paroles, d'abord, protégeant ainsi le droit à la propriété et à la vérité ; nos affections, ensuite, tant charnelles, dans le mariage, que celles que nous avons envers des biens extérieurs. Et c'est dans le renoncement à toute cupidité, dans la charité, que se couronnent les lois divines, comme le nombre 9 est rendu parfait par l'unité.

Ce n'est donc pas, conclut saint Bonaventure, de la libre volonté de Dieu que dépendent ses lois ; mais elles sont fondées dans la raison la plus haute que nous puissions nous imaginer ; elles sont le reflet et l'imitation de la piété, de la vérité et de la sainteté de Dieu même [1]. L'exemplarisme résout ainsi pour le Docteur Séraphique la question du fondement de la moralité : Dieu a formé le monde intellectuel et moral, comme le monde matériel, *secundum se*.

La législation positive de Dieu porte donc, gravés en elle, les traits lumineux de la souveraine sagesse, vérité et bonté, de Dieu, *ordo vivendi*. L'ordre de notre vie est droit lorsqu'il correspond parfaitement à cet ordre supérieur qui le dirige, et par la règle imprimée en notre esprit, et par la règle inscrite dans le décalogue qui n'est que la copie de la règle intérieure [2]. Notre intelligence ne peut se tromper si elle tient son regard attaché sur ces lois éternelles et qu'elle essaie de trouver au dedans d'elle ce qui est droit [3]. Si nous suivons la règle que Dieu nous a manifestée, nous atteindrons notre fin, notre béatitude ; le vrai progrès se mesure à la conformité que nous avons avec Dieu, l'exemplaire parfait de toutes les vertus [4]. Il n'y a de vertu vraie que celle qui tend tout entière vers sa source qui est Dieu, afin de trouver en lui le repos, certaine de son éternité, et établie dans une paix parfaite [5].

§ 4. — *De l'information morale.*

On pourrait se demander si, dans les textes qui précèdent et qui parlent

1. « Deus ergo dat leges non voluntate, sed maxime ratione. » *Ibid.*, n. 10. — V, 433a.

2. « Alio modo dicitur rectum quod dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur ordo vivendi. Ille enim recte vivit, qui dirigitur secundum regulas iuris divini... Et tunc est rectus ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri. » *De reduct. art.*, n. 24. — V, 325ab.

3. « Et quod obiicit, quod intellectus semper est rectus ; dicendum, quod hoc intelligitur de intellectu secundum quod respicit leges aeternas et ab ipsis recipit et in eis speculatur, non autem qualitercumque ex se movetur, immo frequenter est obliquus et erroneus. » *III Sent.*, d. 33, a. unic., q. 3, ad 5. — III, 718b.

4. « Perfectus processus in bono attenditur secundum divinam imitationem. » *Breviloq.*, p. V, c. 6. — V, 258b.

5. « Dicit Augustinus in libro de Civitate Dei, quod vera virtus non est, quae non dirigit intentionem ad Deum fontem, ut ibi quiescat aeternitate certa et pace perfecta. » *In Hexaëm*, coll. 7, n. 5. — V, 366a. Cf. S. Augustin, *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 25. — PL, XLI, 656.

d'influence divine au point de vue moral, saint Bonaventure entend seulement la connaissance de la vertu, qui viendrait de cette influence, ou bien s'il veut encore affirmer l'existence en l'âme, du fait de cette action divine, d'un certain *habitus* naturel qui serait la vertu à l'état d'ébauche et à laquelle l'exercice de cette vertu donnerait la perfection

On voit immédiatement la portée d'une telle question. S'il s'était agi, en effet, d'une simple connaissance spéculative, semblable à celle que le pécheur a de la charité ou de la justice, il n'y aurait guère eu besoin d'attirer l'attention sur cette lumière des mœurs, qui ne serait, en somme, qu'une simple variété de la lumière intellectuelle nous montrant la vérité pratique, alors que précédemment nous l'avons considérée surtout en tant qu'elle nous révèle la vérité spéculative. Si, au contraire, cette lumière, qui est *ordo vivendi*, apporte en l'âme, avec son rayonnement, une disposition positive, la conséquence en sera que la naissance et le développement de la vertu, même au point de vue naturel, auront une double cause : l'influence divine — qu'il ne faudrait pas confondre avec le concours général de Dieu — et notre volonté.

C'est cette dernière théorie qui est la plus conforme à la pensée du Docteur Séraphique ; car, dit-il, ces vertus sont imprimées par la lumière exemplaire dans l'âme, et elles descendent dans les puissances cognitive, affective et opérative [1]. Elles reconduisent l'homme à Dieu ; elles lui donnent la béatitude [2], ce qui suppose la possession de ces vertus, et non une simple connaissance. D'autre part, la lumière qui est *causa essendi* est le fondement de la vérité des choses, et, par conséquent, de leur être ; elle ne fait pas que montrer aux autres intelligences cet être ; comme *ratio intelligendi* la lumière divine coopère effectivement à l'acte d'intelligence en informant d'une manière spéciale la faculté de connaître ; comme *ratio vivendi* ou *ordo vivendi*, elle ne montrera pas seulement son devoir à la volonté, mais elle l'aidera d'une manière efficace en établissant déjà de quelque façon l'ordre en elle. Libre à la volonté de concourir avec cette influence et d'établir ainsi avec elle l'âme dans la parfaite droiture morale ; mais il restera que, à l'origine même de cette vie morale, elle sera tributaire de la bonté souveraine comme l'intelligence l'est de la vérité première.

Saint Bonaventure dit plus nettement sa pensée à ce sujet lorsqu'il traite *ex professo* des vertus cardinales. L'élément divin, ainsi dit-il en substance, est le seul à prendre en considération dans la naissance des vertus car-

1. « Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam. » *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 10. — V, 362a. Cf. *De Donis Spir. S.*, coll. 9, n 5. — V, 500a.

2. « Hae virtutes fluunt a luce aeterna in hemisphaerium nostrae mentis et reducunt animam in suam originem... Et haec est beatitudo » *In Hexaëm.*, coll. 6, n. 24 — V, 363b. Cette béatitude semble être la béatitude surnaturelle, puisqu'elle consiste *in lucis visione* (*loc. cit.*). Mais comme les philosophes païens eux-mêmes sont arrivés à la connaissance de ces vertus (*ibid.*, n. 25), saint Bonaventure ne parle de la béatitude qu'autant qu'elle est, dans l'ordre actuel, le couronnement, voulu par Dieu, de vertus dont les *habitus substrati* sont d'origine naturelle, comme nous allons, d'ailleurs, le dire plus expressément. On pourrait cependant interpréter aussi cette *beatitudo* dans le sens de *sapientia, intellectus adeptus*. Cf. *ibid.*, coll. 5, n. 22, 23. — V, 357b.

dinales en tant qu'elles nous rendent aptes à faire des œuvres méritoires ; mais si on les considère au point de vue naturel, en tant qu'elles nous disposent à faire des œuvres moralement bonnes, elles ont leur racine dans notre nature même qui porte, plantée en elle, une certaine rectitude et honnêteté [1]. Les animaux possèdent naturellement certaines de ces vertus ; à plus forte raison faut-il admettre que la nature rationnelle de l'homme n'en est pas dépourvue, mais qu'elle les possède comme *simpliciter innatae* ou qu'elle peut, à l'aide de ce qui lui est inné, les acquérir par ses efforts [2]. C'est d'ailleurs le sentiment expresse de saint Augustin et de saint Bernard que nous avons en nous les semences des vertus, semences que Dieu a déposées dans l'âme raisonnable dès sa création même [3].

L'interprétation de la pensée de saint Bonaventure ne souffre donc pas de difficulté sérieuse ; elle est requise — même si une affirmation nette de sa part faisait défaut — par l'ensemble de son système philosophique et théologique. Car saint Bonaventure a une tendance manifeste à maintenir la créature sous la dépendance de Dieu. « La nature bonaventurienne... n'a pas reçu de Dieu une mise de fonds suffisante pour que l'influence divine générale puisse rendre raison de ses opérations les plus hautes [4]. » Ni l'intelligence ni la volonté n'atteignent la pleine valeur de leurs actes qu'en recevant une action directe de Dieu.

Est-ce à la gloire ou à l'humiliation de la créature ? A la fois pour l'une et pour l'autre. L'auteur que nous venons de citer n'y trouve pas, de la part de saint Bonaventure, « un désir de glorifier et d'élever l'excellence de la créature » [5] ; car « c'est parce que l'intellect n'a pas en soi de quoi faire de l'intelligible qu'il lui fait emprunter à Dieu l'immuable et le nécessaire ; c'est parce que la volonté n'a pas en soi le principe des quatre vertus cardinales qu'il les fait imprimer sur elle par leurs archétypes divins. L'âme bonaventurienne est donc innéiste dans la mesure même où elle se sent insuffisante, et si elle rentre en elle-même, ce n'est pas pour s'affirmer comme cause de ce qu'elle y trouve, mais pour trouver Dieu à l'origine première de ce

1. « A natura, inquam, sunt radicaliter, quia plantatam habemus in nostra natura rectitudinem, per quam apti sumus, licet imperfecte, ad opera virtutis et honestatis. » *III Sent.*, d. 33, a. unic., q. 5, concl — III, 723a.

Sur la genèse des vertus cardinales d'après saint Bonaventure, cf. Israel, *Die Tugendlehre Bonaventuras*, p. 50. : Der Ursprung der Kardinaltugenden Il est étonnant que l'auteur semble avoir ignoré totalement l'origine exemplaire de ces vertus dans le système de saint Bonaventure.

2 « Videmus enim, quasdam creaturas irrationales huiusmodi virtutes quasi naturaliter possidere... ergo si natura hominis dignior est quam natura bestiarum, multo fortius videtur, quod homo istas virtutes cardinales aut habeat simpliciter sibi innatas, aut per illud quod est innatum, cum rationis industria possit acquirere. » *III Sent.*, d. 33, a. unic., q. 5, fund. 5. — III, 722a.

3. Quod autem seminaria virtutum quantum ad habitus substratos sint plantata in natura mentis rationalis, expresse potest haberi ab Augustino in multis locis, et a Bernardo... » *Ibid.*, d 23, a. 2, q. 5, ad 6. — III, 500b.

Cf. la note des éditeurs (pag. cit., n. 6), où se trouvent indiqués les endroits de saint Augustin et de saint Bernard qui contiennent cette affirmation.

4. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 412 ; cf. aussi p. 372.

5. *Op. cit.*, p. 413.

qu'elle fait » [1]. Il faudrait donc parler d'un certain pessimisme dans la conception que se fait saint Bonaventure de la nature humaine ; et en cela il aurait, sans doute, subi l'influence de son maître Augustin à qui ses luttes contre les pélagiens avaient fait déprimer jusqu'à l'extrême limite permise la capacité de la nature à s'aider elle-même.

Cependant, nous croyons que, aussi bien chez saint Bonaventure que chez saint Augustin, ce pessimisme relatif à la créature est plutôt la conséquence de l'idée très haute que l'un et l'autre se faisaient de Dieu, idée qui devait nécessairement réduire à leurs yeux la valeur de la créature. L'idée de Dieu est la première de toutes les idées ; elle n'est absente d'aucun raisonnement, et le désir du souverain bien est inclus dans tout désir de la volonté. *Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu* [2] *? Nihil in intellectu cadit nisi per illud summum verum* [3]. *Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari* [4]. Ces quelques phrases résument la pensée de saint Bonaventure et, aussi, celle de saint Augustin qui dit avec la plénitude et la concision à lui propre : *Haec est veritas et simplex bonum* [5]. Si nous nous plaçons spécialement au point de vue de la connaissance, on pourrait presque dire que, pour le Docteur Séraphique, l'analogie se trouve en bas, dans la créature — la réalité en haut, en Dieu, tellement l'idée de Dieu est prépondérante dans un exemplarisme tel que le sien [6].

Ce serait, toutefois, fausser son sentiment que de voir en cette dépendance uniquement une humiliation pour la créature. Si « de saint Augustin à Pascal, le thème chrétien de la misère de l'homme sans Dieu passe par la philosophie bonaventurienne » [7], il faut bien appuyer, en affirmant cela, sur l'apposition *sans Dieu*. Ce que tout à l'heure nous avons appelé pessimisme pourrait aussi bien, à un point de vue un peu autre, s'appeler optimisme. Les textes que nous avons cités et qui affirment l'intervention directe de Dieu dans les opérations de l'intelligence et de la volonté, donnent presque toujours comme raison fondamentale de cette intervention le fait qu'entre Dieu et l'âme humaine il ne faut placer aucun intermédiaire. Et si nous voulons savoir pourquoi, nous entendrons saint Bonaventure nous dire que l'âme est l'image de Dieu — sa similitude expresse, et qu'il ne convient pas,

1. *Op. cit.*
2. *Itin.*, c. 3, n. 3 — V, 304a.
3. *De Scientia Christi*, q. 4, fund 25. — V, 20a.
4. *Itin.*, c. 3, n. 4 — V, 305a.
5. *De Trinit.*, lib. VIII, c. 3, n. 5. — PL, XLII, 950.
6. Ne pourrait-on pas trouver dans cette conception du monde, dans ce peu de cas que saint Bonaventure fait du sensible, la raison de l'importance secondaire qu'il attache aux sciences inférieures à la théologie ou, plutôt, à l'Ecriture qui est pour lui la théologie tout court (Cf. *Breviloq.*, prol. — V, 201a) ? Il est remarquable que « la démonstration type, selon saint Bonaventure, se fait toujours en trois temps : secundum fidem, secundum rationem, secundum sensibilem experientiam. » Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 310, n. 2.
7. Gilson, *op. cit.*, p. 370.

à cause de cette dignité qu'elle possède, qu'elle soit sous la dépendance d'un autre que celui qui l'a créée [1].

C'est donc cette proximité de Dieu, l'origine, la noblesse native de l'âme qui la rend incapable de se contenter d'elle-même et fait qu'elle a besoin de Dieu. Il nous semble que c'est là un titre de gloire, plutôt, et de dignité, et que saint Bonaventure, en abaissant l'âme par l'ostension de sa déficience, lui montre en même temps que son incapacité naturelle n'est en somme que la conséquence de la perfection et de la valeur très haute des actes auxquels elle peut et doit prétendre.

C'est sur cette note que nous voulons terminer notre exposé de l'influence exemplaire de Dieu sur la créature, influence qui s'exerce à la fois sur l'intelligence et sur la volonté. Nous rappelons simplement que la manière dont saint Bonaventure envisage ces relations n'est ni celle du philosophe pur ni celle du théologien pur : elle est celle de l'un et de l'autre — et nous ajoutons, — elle est celle du saint. Ceci explique, et le caractère synthétique de sa spéculation, et la facilité avec laquelle le Docteur Séraphique utilise la théorie de l'exemplarisme dans sa doctrine mystique [2]. La mystique, pour lui, doit avoir pour premier objectif l'union avec Dieu, fournir à l'âme un itinéraire pour en arriver là. L'entreprise sera d'autant plus facile qu'il y a entre Dieu et l'âme une plus grande ressemblance, une plus grande *déiformité*. C'est à mettre en évidence le fait et les conditions de cette ressemblance que s'emploie la doctrine de saint Bonaventure. Elle est le fruit de son intelligence ; mais ce fruit a mûri sous le soleil de son amour de Dieu et de son désir ardent d'arriver à la paix extatique [3].

1. Voir plus haut p. 188 suiv.

2. Portalié distingue dans « la prédominance du mouvement affectif sur la spéculation » le caractère essentiel du mysticisme (art. *Augustinisme*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 2503) Si cela était vrai, ni saint Bonaventure, ni plusieurs autres, ne seraient à compter parmi les mystiques ; car, certainement, le mouvement affectif ne domine pas chez lui la spéculation. Pour ses contemporains — et il l'est aussi pour nous — le Docteur Séraphique était « une intelligence au service d'une dévotion ». (Gilson, *op. cit.*, p. 82) Cf. également Smeets, art. *Bonaventure (S.)* dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, 969-970 ; P.-E. Longpré, O. F. M., *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans l'*Arch. Franc. Hist.*, XIV (1921). p. 62-68 ; tiré à part, p. 29-35.

Au lieu de dire « prédominance du mouvement affectif sur la spéculation », on ferait peut-être mieux de parler « d'une importance plus grande attachée à la charité qu'à la science ».

3. Cf. *Itin.*, spécialement le premier et le dernier chapitre. Voir également Gilson, *op. cit.*, p. 69, où cette tendance de saint Bonaventure est finalement analysée. — Dans un travail plus récent (*La philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise*, son œuvre, son influence, Paris, Droz, 1927), M. Gilson a montré avec beaucoup de pénétration comment la tendance mystique de leur ordre a eu un rôle important dans le choix et l'élaboration que les auteurs franciscains ont faits des thèses qui sont caractéristiques de leur enseignement. Le P. Gemelli, O. F. M., a développé avec bonheur la même idée dans sa préface aux *Opuscoli mistici* de saint Bonaventure (Società editrice « Vita e Pensiero », Milano, 1926). Voir aussi l'article *Séraphique* (*Esprit*) du R. P. Longpré, O. F. M., dans le *Dict. apol. de la Foi cath.*, fasc. XXIII, col. 1309-1320, spécialement n. III : L'âme franciscaine et la science.

CONCLUSION

Nous pouvons nous dispenser, en terminant ce travail, de donner de longs résumés et commentaires ; nous croyons avoir suffisamment mis en relief dans le cours de l'ouvrage ce qui est essentiel et caractéristique dans la doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme divin. Cependant nous voudrions encore attirer ici l'attention sur l'importance de cette étude pour la connaissance de l'esprit de saint Bonaventure, de son génie scientifique et de sa manière d'aborder les problèmes de la métaphysique.

Plus que ce que le Docteur Séraphique nous dit du reflet de Dieu sur la créature et de la connaissance de Dieu par elle, les développements qui précèdent sont aptes à nous révéler le centre vers lequel convergent la pensée, la volonté, toute l'âme du saint. Cette âme se découvre à nous, dominée par le sentiment de l'excellence divine ; aussi l'écrivain nous montre-t-il, avec une précision remarquable, mais en élaguant les détails secondaires et ne prêtant attention, pour ainsi dire, qu'à la merveilleuse puissance d'expression de la vérité divine, la simplicité, la netteté, la pureté, la richesse de la source en laquelle tout être, avant que de recevoir l'existence, s'est trouvé, et de laquelle il tire la vérité qu'il possède. C'est à l'acte suprême par lequel Dieu se pense lui même et dit son Fils, qu'il ramène, en une grandiose synthèse, la représentation des choses dans l'intelligence divine et leur production à l'extérieur.

Mais loin de rendre la créature libre des liens de dépendance qui l'attachent à son auteur, cette production ne fait qu'accentuer davantage, dans le système que nous étudions, le néant de son être, de sa vérité, de son acte en apparence même le plus intime et le plus spontané, — l'acte d'intellection. La pensée divine qui est à l'origine de tout continue encore à influencer d'une manière cachée, mais efficace, l'exercice de la raison, et elle lui sert de règle et de lumière. La volonté, elle aussi, pour soustraite qu'elle soit à toute autre sujétion, ne peut se dire soustraite à l'influence d'en haut : les règles immuables qui conduisent l'esprit dans son raisonnement lui prescrivent également son devoir, et les forces cachées déposées en l'âme comme la semence des bonnes habitudes — les vertus — tendent doucement à l'incliner vers le but pour lequel l'homme est fait. Ne pas suivre la lumière qui est vérité devient pour l'intelligence

erreur ; ne pas se laisser informer par la souveraine bonté devient pour la volonté déviation et mal. Il n'y a de développement parfait pour l'une et l'autre de ces facultés que dans leur rattachement à l'Être premier sans l'idée duquel rien n'est exactement apprécié, et à la Bonté première sans laquelle aucun vrai bien ne saurait être désiré.

De telles idées et conceptions supposent une extrême simplicité de généralisation chez l'auteur qui les développe et ramène tout à elles ; elles font deviner une âme pénétrante, amie de l'Unité comme elle l'est de la Vérité et du Bien, telle que nous connaissons, en effet, par ailleurs, l'âme du Docteur Séraphique.

Une étude du genre de celle que nous avons entreprise, n'eût-elle pour unique résultat que de nous présenter dans une lumière plus vive l'image d'une intelligence profonde et sublime et l'âme d'un saint, qu'elle aurait atteint un but important. Mais, comme toute doctrine qui a vivement pénétré celui qui l'expose, la doctrine bonaventurienne de l'exemplarité divine fait immédiatement tendre à ce vers quoi elle tend elle-même. Elle ne montre qu'indirectement l'homme qui l'a conçue ; mais elle va directement et immédiatement découvrir, dans son origine, la source de l'être et la vérité qui éclaire tout homme venant en ce monde, Celui *a quo omne bonum originaliter progreditur, per quem omne bonum exemplariter producitur, et ad quem omne bonum finaliter reducitur.*

On ne saurait nier que ce ne soit là un grand mérite.

BIBLIOGRAPHIE

Alexandri de Hales, *Summa theologica*, iussu et auctoritate Rmi. P. Bernardini Klumper, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I, liber primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi), MCMXXIV. — Pour les autres Parties de la Somme, nous avons utilisé l'édition incunable d'Antoine Koburger, 1483.

Anciaux, Floren. *La Cause exemplaire*. Notion de cette cause et nature de sa causalité. *Revue augustinienne* XI (juillet-décembre 1907), pp. 685-709.

Antonius M. A. Vicetia et Joannes A. Rubino, PP., O. F. M. *Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum*, Venetiis, 1880.

Aristotelis *opera omnia*,... a P. Sylvestro Mauro, S.. J., edita. Romae, 1668.

Assouad, R. P. Nic., O. F. M *Polysema sunt Sacra Biblia*, 4 vol., 1920-1928.

Baeumker, Cl., *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, Münster i W., 1908

— *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus*, Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, München u. Freising, Datterer et Cie, 1917.

Baumgartner, M., *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*. Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe f. Freiherr v. Hertling, Freiburg, 1913. p. 1-16.

— *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*. Baeumkers Beiträge, Supplementband, Münster, 1913.

Baur, Dr. L., *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*, Abhandlungen aus dem Gebiete d. Phil. u. ihrer Geschichte, Festgabe Freih. v. Hertling, Freiburg, 1913, p. 41-55.

Belmond, S., O. F. M., *L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot*. Études franciscaines, 1913.

— *A l'École de saint Augustin*, Essai sur l'origine des idées d'après quelques-uns des maîtres de la Scolastique au XIIIe siècle. *Études franciscaines* 1921, p. 7-26, 145-174.

Bonaventurae, S., O. F. M., *Opera omnia*, 10 vol., Ad Claras Aquas (Quaracchi), MDCCCLXXXII MCMII.

Boyer Ch , *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, Beauchesne, 1920.

— *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris. Beauchesne, 1921.

— *Saint Thomas et saint Augustin*. La Scuola cattolica, 1924. p. 22-34.

Braun, Dr. R., *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent.*, Freiburg (Schweiz), 1916.

Callebaut, R P. A., O. F M., *Alexandre de Halès, O. F. M., et ses confrères en face des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*. La France franciscaine, juillet-septembre 1927, p. [1]-[16].

— *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme ; aperçus historiques (1265-1285)*. Arch. Franc. Hist., XVIII (1925), p. 441-472.

Carton, Raoul, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*. Études de Philosophie médiévale, III, Paris, Vrin, 1924.

Coulhac, Marius, *Doctrina de idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali Annaniensi sec. XVII*... Parisiis, 1897.

Daniels, A., O. S. B., *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen*. Festgabe Baeumker, Beiträge, Supplementband, Münster i. W, 1923.

Denifle, P. H., O. P., *Chartularium universitatis Parisiensis*, tomus I, ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis. MDCCCLXXXIX.

— *Meister Eckharts lateinische Schriften*. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, p. 519 suiv.

Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum*, ed. IIa, quam paravit Cl. Bannwart, S. J. Friburgi Brisg., Herder, MCMXI.

Descoqs, P. Pedro, S. J., *Institutiones Metaphysicae generalis*, tomus I : Introductio et metaphysica de ente in communi, Paris, Beauchesne, 1925.
Domet de Vorges, *Saint Anselme*. Collection : Les Grands Philosophes, Paris, Alcan, 1901.
Dubois Ern., C. SS. R., *De exemplarismo divino*. Romae, Desclée, 1898.
Dunin-Borkowski, P. St. v., *Die « ewigen Wahrheiten » im System des hl. Thomas von Aquin*. Stimmen der Zeit, 1925, vol. CVIII, p. 31-38.
Eberle, J., *Die Ideenlehre Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*. Dissertation, Freiburg, . 1911.
Ebner, J., *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor*. Baeumkers Beiträge. XIX, Münster i. W., 1917.
Ehrle, Fr., *Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrhunderts*. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin, V (1889), p. 603-635.
— *John Peckam über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der 2. Hälfte des 13. Jahrh*. Zeitschrift für kath. Theologie, XIII (1889), p. 172-193, Innsbruck.
— *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*. Ulteriori discussioni e materiali. Xenia tomistica. III. Romae, 1925, p. 517-588.
Évangéliste de Saint-Béat, P., *Études sur saint Bonaventure*. Études franciscaines, oct. 1899-oct. 1900 ; réunies en volume : *Le Séraphin de l'École*, Paris, 1900.
Gardeil, A., O. P., *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien*. Revue de Philosophie, mars-avril 1927, p. 168-180.
— *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol. Paris, 1927.
Geyser, J., *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik*. Baeumkers Beiträge Supplementband II, Münster i. W., 1923.
Gilson, Ét., *Le Thomisme*. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Études de Philosophie médiévale, I, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1922.
— *La philosophie de saint Bonaventure*. Études de Philosophie médiévale, IV. Paris, Vrin, 1924.
— Compte rendu du livre du R. P. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, dans la *Revue d'histoire franciscaine*, I (1924), p. 368 suiv. Ces quelques pages contiennent des précisions fort intéressantes.
— *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, I (1926-1297), p. 5-127.
— *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, II (1927), p. 89-149.
Grabmann, M., *Die Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule*. Franziskanische Studien, IV, (1927), p. 105-126.
— *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*. Theolog. Studien der Leogesellschaft, XIV, Wien, 1906.
— *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*. Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd I, Heft 4. Münster i. W., 1924.
Guardini, Dr. R., *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, L. Schwann, 1921.
Hamui, Rob., O. F. M., *La filosofia di Alfarabi*. Rivista di filosofia neoscolastica, gennaio-febbraio 1928, p. 54-88.
Hessen, J, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*. Baeumkers Beiträge, XIX, Heft 2, Münster i. W., 1917.
— *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1919.
— *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus*. Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft, 34 Jahrg. (1922), 35 Bd., p. 370-378.
Hugon, R. P. Ed., O. P., *Tractatus dogmatici*, 5 vol., Parisiis, Lethielleux.
— *Cursus philosophiae thomisticae*, 6 vol., 3a ed., Parisiis, Lethielleux.
— *La lumière dans les œuvres de Dieu*. Revue thomiste, 1897, p. 569-580.
Hurter, H, S. J., *Theologiae dogmaticae compendium*, 3 vol., IIa ed Oeniponte, 1903
Isidor, Joseph, *Philosophische Studien zu Bonaventura*. Dissertation. Berlin, 1909.
Israel, G., *Die Tugendlehre Bonaventuras* Dissertation. Erlangen. Berlin, 1914.
Jeiler, Ignatius, O. F. M., *Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus*. Der Katholik, 1870, I, p. 404-420 ; 583-593 ; 654-686. — 1870, I, p. 653-667 ; II, 8-22.
— *Der Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen*. — Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts. Der Katholik. 1877, I, p. 113-147
— *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*. Ad Claras Aquas, 1897.

— *Zu dem sechsten Centenarium des heiligen seraphischen Kirchenlehrers Bonaventura.* Der Katholik, 1874, I p. 653-667, II, p. 8-22.

Jules d'Albi, P., O. M. Cap., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.* Paris, 1923.

Kaelin, B., O. S. B., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.* Dissertation. Sarnen, 1920.

Keicher, Dr. P. Otto, O. F. M., *Der Intellectus agens bei Roger Bacon.* Baeumkers Beiträge, Supplementband, Münster i. W., 1923, p. 297-308.

— *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens.* Festgabe für Frh. v. Hertling, Freiburg, 1913, p. 173-182.

Krause, J., *Quomodo s. Bonaventura mundum non esse aeternum demonstravit.* Brunsbergae, 1890.

— *S. Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa.* Monasterii, 1868.

Krebs, Dr. Engelbert, *Meister Dietrich* Theodoricus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, Baeumkers Beiträge, V. Heft 9, Münster i. W., 1906.

Landriot, Mgr. *Le Christ de la tradition,* 2 vol., Paris, 1867.

Lebreton, J. *Les origines du dogme de la Trinité,* 5e éd., Paris, Beauchesne, 1919.

Lemmens, Dr. P. L., O. F. M., *S. Bonaventura, cardinale e dottore della Chiesa,* versione italiana del Dr. G. di Fabio. Milano, 1921.

Léonard de Carvalho de Castro, P., O. F. M., *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain.* Études de théologie historique, Paris, Beauchesne, MCMXXIII.

Lepidi, O. P., *Examen philosophico-theol. de ontologismo.* Lovanii., 1874.

Lieshout, H. Van, O. S. Cr., *La théorie plotinienne de la vertu.* Studia Friburgensia, Fribourg, 1926.

Little, A. G., *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century.* Arch. Franc. Hist. XIX (1926), p. 803-874.

Longpré P.-E., O. F. M., *La théologie mystique de saint Bonaventure.* Arch. Franc. Hist., XIV (1921), p. 36-108 ; tiré à part. Quaracchi, 1921.

— *La Philosophie du B. Duns Scot,* Paris, 1924.

— *Lulle, Raymond* (*Le bienheureux*). Dict. de théol. cath., fasc. LXXIV, col. 1072-1141.

— *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta.* Textes inédits sur le problème de la création. *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* I (1926-1927), p. 269-308.

— *Fr. Thomas d'York, O. F. M.* La première Somme métaphysique du XIIIe siècle. *Arch. franc. hist.,* XIX (1926), p. 875-930.

— *Séraphique* (*Esprit*). Dict. apol. de la Foi cath., fasc. XXIII, col. 1309-1320.

— *La mission doctrinale du bienheureux Duns Scot.* Conférence donnée à Saint-Sulpice à Montréal (Canada) le vendredi 11 nov. 1927, et publiée par *Le Devoir* de Montréal, les 12 et 15 nov. suivants.

Lutz, E., *Die Psychologie Bonaventuras.* Baeumkers Beiträge, VI, Heft 4-5, Münster i. W., 1909.

Lugano, P. B., O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* Baeumkers Beiträge, XXIII, Heft 3-4, Münster i. W., 1923.

Mahieu, l'abbé Léon, *François Suarez,* sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie, Paris, 1921.

Mandonnet, P., O. P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIIIe siècle.* Louvain, 1908-1911. 2 vol.

Manser, G. M., O. P., *Johann von Rupella* († 1245). Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrbuch für Phil. und spek. Theol., XXVI (1912). Sonderabdruck, Paderborn, 1912, 36 p.

Matthaei ab Aquasparta, O. F. M., S. R. E. Card., *Quaestiones disputatae selectae.* Tomus I : Quaestiones de fide et cognitione, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1903 ; tomus II : Quaestiones de Christo, Ad Claras Aquas, 1914.

Minges, P., O. F. M., *Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Joh. von Rupella.* Philos. Jahrbuch, XXVII (1914), p. 461-477.

— *Compendium theol. dogm. specialis,* 2 vol., ed. 2a Ratisbonae, 1921-1922.

Palhoriès, F., *Saint Bonaventure,* 2e éd Paris, Bloud, 1913.

Piat, Cl., *Aristote.* Collection : Les Grands Philosophes.

— *Platon* Même collection, Paris, Alcan, 1906.

Portalié, *Augustin* (*S.*), Dict. de théol. cath., I. col. 2268-2472.

— *Augustinisme* Développement historique de l'), Dict. de théol. cath., I. col. 2501-2561.

Régnon, Th. de, S. J., *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol. Paris, Retaux, 1892-1898.
Richard, P., *Fils de Dieu*. Dict. de théologie cath., V, col. 2353-2476.
Rohmer, J., *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*. Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, II (1927), p. 73-77.
— *La théorie de l'abstraction dans l'École franciscaine*. Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, III (1928), p. 105-184.
Romeyer, B., *La doctrine de saint Thomas sur la vérité. Esquisse d'une synthèse. Archives de Philosophie*, III, cahier 2, p. 1-54.
Rosenmoeller, Dr. B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*. Baeumkers Beiträge, XXV, Heft 3-4, Münster i. W., 1925.
Scoti, J. Duns, O. F. M., Doctoris Subtilis, *Opera omnia*. Parisiis, Vivès, MDCCCXCI-MDCCCXCV.
Smeets, E., *Bonaventure* (Saint). Dict. de théol. cath., II, col. 962 suiv.
Sortais, Gaston, *Traité de Philosophie*, 4 vol., 4e éd., Paris, Lethielleux.
Spettmann, Dr. H., O. M., *Joannis Pecham quaestiones tractantes de anima*. Baeumkers Beiträge. XIX, Heft 5-6. Monasterii Guestfalorum, 1918.
Stohr, Dr. A., *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*. I Teil : Die wissenschaftliche Trinitätslehre. Münster i. W., 1923.
Thomae, Aquinatis, S. O. P., *Opera omnia*. Parisiis, Vivès, MDCCCLXXI-MDCCCLXXX.
Tochowicz, P., *Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina*. Studia Friburgensia, Friburgi, 1926.
Vacant, A., *Alexandre de Halès*. Dict. de théol. cath., I, col 772-785
Willmann, O., *Geschichte des Idealismus*, 3 vol., 2e éd., Braunschweig, 1907.
Wulf, M. de, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 2 vol., cinquième édition française, revue et mise à jour, Louvain et Paris, 1925.
— *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines*, d'après le Quodlibet VI, q. 15. Baeumkers Beiträge, Supplementband, 1913, p. 287-296.
— *Y eut-il un fond commun à la scolastique ?* Revue néoscolastique, février 1927, p. 5-27.
Zacharias Van de Woestyne, P., O. F. M., *Scholae Franciscanae aptatus Cursus philosophicus*, 2 vol., Mechliniae, 1925.
— *De indole anselmiana theodiceae s. Bonaventurae*. Antonianum, 1926, p. 6-23 ; 180-204.
— *Notio ontologismi*. Antonianum, 1928, p. 33-64.
Zieschè, K., *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura*. Philos. Jahrb., XIII (1900), p. 21-1.
Zigliara, Card. Th.-M., O. P., *Œuvres philosophiques*. Traduction de l'italien approuvée par l'auteur, par l'abbé A. Murgue, Lyon, 1881.

Nous ajoutons à part, comme ne portant pas de nom d'auteur :

De iermanae cognitionis ratione anecdota quaedam s. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1883.
Saint François d'Assise, son œuvre, son influence, 1226-1926. Publié sous la direction de Henri Lemaître et Alexandre Masseron. Paris, Editions Droz, 1927. Nous signalons ce livre spécialement à cause du très beau chapitre, signé par M. Gilson, sur *La philosophie franciscaine*, pages 148-175.

TABLE DES NOMS PROPRES *

Anchard, 56[2].
Anger le Grand, 281.
Anne, 143.
Annuaire de Halès, 10, 21[1], 23[3], 29, 32, 35, 35[1], 36[1 2], 52[6], 55, 57[2], 59[1 6], 61[2], 63[1], 64[5], 65[1], 69[2], 71, 75[4], 80, 80[5], 82[2], 85, 88, 94, 115, 126, 142[4], 161, 165[6], 172, 189[3], 204, 213[5], 252, 253, 253[1], 254.
Anscombe, 110.
Ansermet, 9[2].
Anselme, Saint, 27, 72, 74[2], 76, 90, 95, 95[9], 132, 134, 134[1], 135, 142, 182
Aristote, 41, 41[5], 42, 42[1], 55, 56, 56[2], 71, 71[2], 76, 79, 89, 89[6], 101[2], 108, 204, 235[2], 242, 276, 280.
Assonad, 142[5], 149[2].
Augustin, Saint, 8[1], 10, 10[3], 19[1], 22, 27, 29, 37, 37[1], 38, 38[3], 39, 39[4], 41[2], 46, 46[2], 47[1], 48, 49, 57[2], 58[7], 70[5], 72, 74[5], 75, 77, 79, 84, 85[7], 88, 88[1], 89, 90, 90[2], 91, 94, 95, 99, 102, 103, 104[1], 112[3], 114, 118, 123[1], 128, 128[8], 129, 130, 130[2], 134[3], 134[4], 135, 137, 137[1], 138, 138[4], 140, 140[3], 146, 158, 159, 159[3], 161, 163[1 35], 165, 165[3], 166, 167, 167[8], 168, 168[6], 170, 171[2], 176, 177, 180, 180[5], 184, 188, 191, 193, 195, 199[7], 203, 204, 207[4], 224, 224[27], 226, 228, 229, 229[2], 233[5], 234, 237, 238, 239, 243, 243[2], 245 suiv., 251, 251[2], 252, 253, 254, 255, 257, 257[1], 265, 266, 270, 273, 275, 287, 288.
Averroes, 41[6], 110.
Avicenron, 110.
Avicenne, 55, 110, 233[5].

Bacon, Roger, 231.
Baeumker, 10[1], 172, 173[2], 207, 250[1].
Baumgartner, 113[5], 156[4], 161[4], 168[7], 268[1].
Baur, 161[4].
Bède, le Vén., 123[1].
Belmond, 69[3], 205[4], 253[1], 255[1], 258, 265[7].
Bernard, Saint, 287.
Bidez, 21, 129.
Bonaventure, Saint, *passim*.
Boudlerie, Mgr de la, 10[2].
Boyer, 27[1], 94[3], 158[2], 163[3], 167[1], 168[5], 226[4], 228[3], 229[2 5], 231[5 6], 247[1], 249[1], 248[3], 249[3], 251[2], 253[1], 271[2].
Braun, 255[6].
Bréal-Bailly, 22[1].

Callebaut, 69[1], 255[5 7].
Carton, 231[5].
Cicéron, 278[2].
Couailhac, 12.

Damascène, Saint Jean, 126, 126[4].
Denys le Chartreux, 116[5].
Denys, Pseudo-, 23[2], 27[5], 34, 35, 36[1], 37, 38, 40[4], 47[3], 51[1], 78[3], 80[1], 81[1], 90, 95, 111, 114[6], 184[2], 188[1].
Denzinger, 193[5].
Descoqs, 191[1], 220[2], 268[1].
Domet de Vorges, 27[2].
Dubois, 9[2], 13[4].
Dunin-Borkowski, 163[3].

Eberlé, 35[8], 52[2], 77[6], 79[4], 83[2], 87[1], 90[4], 91[1], 92[5], 96, 97, 97[2], 102.
Egide de Rome, 116[5].
Ehrlé, 255[7].
Eustache, Frère, 199[4], 203[6], 213[1].
Eustrate, 41[6].
Evangéliste de St-Béat, 12[4], 15[1], 89[4], 191[1].

Fischer, 156[4].

Gardeil, 232[10], 233[5].
Gemelli, 289[3].
Geyser, 255[1].
Gilson, 1, 8[3], 8[4], 9[2], 10, 11[1], 12, 13, 20, 20[1], 28, 34[1], 41[3], 44[3], 70[3], 85[7 9], 87[1], 87[2], 90, 92, 93[6], 101[3], 103[3], 156[3], 159[5], 173[4], 176[1 4], 177, 177[5 6], 178[1], 188[4], 192[6], 198, 204[5], 208[4], 209, 212, 213[4], 214, 215[2], 218[6], 220[3 4], 221[1], 222[1], 223[5], 228, 230, 231[1 6], 235[2], 250, 251, 252[4], 253[1 2], 255[1 7], 256, 257, 268[1], 270[3], 274[8], 275[3], 287[4], 288[6 7], 289[2 3].

* Les chiffres renvoient aux pages ; l'index placé à côté du chiffre signifie que le nom propre en question se trouve dans la note correspondante.

Grabmann, 5[1], 156[2], 191, 194[1], 250, 251[2], 252[1], 253[3], 254, 258, 259, 259[2], 266[5], 270[1 2 3].
Grossetête, Robert, 42[1], 161, 188, 231.
Guardini, 7[1], 176[2], 245[1], 252[3].
Guillaume d'Auvergne, 57[2], 69[2], 172

Hamui, 188[1].
Henri de Gand, 55, 255.
Hertling, v., 89[2], 250.
Hessen, 158[2 3], 159[3], 161[3], 168[6], 193, 213, 226[4], 244[1], 245[1], 247[2], 248[4], 249, 249[1 2 4 7], 252[3].
Hilaire, Saint, 123, 123[4], 124, 129, 164.
Hugon, 31[1], 86[2], 161, 265[6].
Hurter, 228[2].

Isidor, 57[2].
Isidore, Saint, 184[5].
Israël, 287[1].

Jean, Saint, 37, 147.
Jean de la Rochelle, 188, 231, 252, 252[3], 253.
Jeiler, 194[1], 220[3], 237[4], 241[1].
Jérôme, Saint, 163[5].
Jules d'Albi, 41, 256[1].

Kaelin, 245[1].
Keicher, 188[3], 231, 231[5]
Kilwardby, 255.
Krauße, 69[3].
Krebs, 188[3], 255[5], 258.

Lebreton, 102[5], 110[2].
Legendre, Mgr, 8[3].
Léonard de Carvalho e Castro, 10[1], 12, 95[6], 225[3].
Lepidi, 258.
Lieshout, 276[1], 279[2], 280[1].
Little, 254[1].
Longpré, 10[6], 34[1], 41, 42[1 2], 55[6], 71[1 5], 86[1], 94[2 5], 98[3 5], 110[5], 192[6], 194[1], 204[5], 205[4], 223[5], 225[3], 228, 254[1], 255[1], 258, 289[2 3].
Lulle, 42[1].
Lutz, 177[2].
Luyckx, 1, 12, 138[6], 156[4], 177[5], 178[1], 188[3], 194[1], 203[6], 205[4], 208[2], 212[7], 213[4], 220[3], 221[1], 229[1 4 5], 230, 230[5], 231, 232, 244[1], 252[3], 257, 257[12], 258, 259, 264[7], 271.

Macrobe, 278[2].
Mahieu, 31[1].
Mandonnet, 95, 110[4].
Manser, 188[3], 231[2] 252[3], 253[2], 256.
Marston, Roger, 231, 252, 255[2].
Mathieu d'Aquasparta, 71[1], 150, 151, 192[6], 201[6], 215[9], 252, 253, 254.
Minges, 35[1], 97[2], 265[6].

Odon le chancelier, 69[2].

Palhoriès, 87[1], 193[8], 215[3], 227[4].
Paul, Saint, 102, 146, 192[6].
Pègues, 45[2].
Pekham, 231, 255[4 7], 270.
Piat, 41[5], 55[4], 56[2], 89[2].
Pierre de Tarentaise, 116[5], 255.
Pierre Lombard, 20[1], 62, 93, 163[5].
Pie IX, 10.
Platon, 41, 41[2 5], 55, 55[8], 56, 57[2], 79, 82, 89, 89[1 2], 101, 102, 242, 251[2], 254, 278[2].
Plotin, 57[2], 278[2]
Portalié, 229[2], 248[3], 250[4], 251[2], 289[2].
Proclus, 35[8].

Régnon, de, 58[2], 93[6], 94[6], 95, 103[4], 107[4], 117[4], 126[6], 131[3], 133[1], 134[4], 137[3], 150[3].
Richard, 105[5].
Richard de Saint-Victor, 90, 126.
Rohmer, 221[1], 235[2], 253[2].
Roscelin, 56[1].
Romeyer, 163[3], 228[3].
Rosenmoeller, 220[2], 227[6], 229[1].

Scot, Duns, 29, 31[1], 85, 94, 97[2], 98[5 6], 118, 204[5], 253, 254.
Sertillanges, 55[3], 163.
Sextus Pompeius Festus, 124[6].
Smeets, 251[1], 289[2].
Sortais, 95[7], 251[1].
Spettmann, 231[3], 255[7].
Stohr, 90, 94[6], 103[4], 104[3], 117[4], 128[9], 131[3].

Tempier, 110.
Théodoric de Fribourg, 255.
Thomas, Saint, 8[2], 9, 14, 23[1], 26[4], 29, 30, 31, 36[1], 37[1 4], 39[2], 40, 40[4], 43, 51, 52, 53, 54[4], 55, 55[4 5 6 8], 57[2], 59, 60, 74, 76[1 3 6], 80[1 4 5], 84, 85, 85[4], 86, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 102[2 3], 113, 116[3 4], 118, 122, 126, 128, 128[1], 129[2], 133[2], 134[3], 136, 136[6], 157[1], 158, 161, 168, 182[3], 183[1], 195, 204[5], 212[7], 221[1], 229[1 5], 231, 232, 233[5], 239, 244, 245, 253, 254, 255, 255[7], 256, 256[1], 257, 258, 259, 259[2], 260, 264, 265, 266, 266[2 3], 267, 268[1], 269, 270, 270[1 3], 273.
Thomas d'York, 10, 34[1], 41[2], 42[2], 55, 102[1], 110[5], 204, 205[4], 253, 254.
Tochowicz, 204[5], 255[1].

Vacant, 88[2].

Willmann, 89[2], 130, 167[5], 191.
Woestyne, P. Zach Van de, 24[2], 85[9], 95[9], 193[7], 228[3], 241, 255[1], 258.
Wulf, de, 56[1], 95[6], 110[2], 214[6], 231[4], 231[5], 252, 254, 258, 25[6], 259[3].

Ziesché, 85[9].
Zigliara, 193, 193[10], 194[1], 259.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. 1

INTRODUCTION. 3-15

1. Définition de l'exemplarisme, 3. — 2. Objet de cette étude, 4. — 3. Division, 5. — 4. Importance, 9. — 5. Méthode, 11.

PREMIÈRE PARTIE. — DES IDÉES ET DU VERBE EXEMPLAIRES

SECTION A : Des idées exemplaires.

Chapitre Premier. — *Définition de l'idée exemplaire et perfection de son existence en Dieu.* 19-31

Préliminaires, 19. — § 1. *Définition de l'idée exemplaire.* Définition générale de l'idée comme similitude d'une chose connue, 20. — Trois sortes de similitudes : d'univocation, de participation, exemplative, 21. — Cette dernière fonde l'idée exemplaire, 22 — Définition de celle-ci, 23. — L'idée signifie encore l'essence divine dans ses rapports avec les créatures, 24. — § 2. *De la perfection de l'idée exemplaire en Dieu.* En Dieu, la vérité divine elle-même est similitude et idée, 25. — Elle ne reçoit rien du dehors, d'où absence de composition, 26. — Dieu est lui-même son idée et sa règle, *ibid.* — Il n'y a pas d'imperfection pour Dieu à ne pas connaître les choses par leurs essences, 27. — Pas de distinction entre Dieu et les idées exemplaires, 28. — Scolie. *Notion de l'idée exemplaire chez saint Bonaventure comparée à celle que donne saint Thomas.* Texte de saint Augustin, 29. — Saint Bonaventure envisage l'idée comme similitude, 30. — Saint Thomas parle plutôt d'idée-forme, *ibid.*

Chapitre II. — *Dieu connaît les choses par leurs idées exemplaires.* 32-43

Préliminaires, 32. — § 1. *Réfutation des opinions contraires.* Dieu ne connaît pas les choses par leurs essences, 32. — Objections tirées d'Aristote et du Pseudo-Denys, 33 — Dieu ne connaît pas non plus les choses parce qu'il est leur cause. Explication de cette affirmation, 35. — Preuves de saint Bonaventure, 36. — § 2. *Thèse de saint Bonaventure* : Dieu connaît par les idées, 37. — Arguments directs, basés sur l'Écriture, *ibid.*, les Pères, *ibid.*, et la raison, 38. — Arguments indirects : erreurs pernicieuses qu'entraîne le rejet de l'exemplarisme (contre Aristote), 41.

Chapitre III. — *Les idées exemplaires ne sont pas réellement distinctes en Dieu.* . 44-61

Préliminaires, 44. — § 1. *Les idées exemplaires ne sont pas réellement distinctes en Dieu, mais seulement selon la raison.* Réfutation de l'opinion contraire, 45 — Vraie doctrine. Raison générale : la vérité divine qui les exprime est une, 46 — Exemple de la lumière, 47. — Autres arguments, 48. — A cette théorie ne s'oppose ni la définition de l'idée selon saint Augustin, *ibid.*, ni la pluralité réelle des personnes divines, 49. — Réponse importante à une objection, 50. — La similitude divine est à la fois propre et commune, 51. — Aucune confusion dans la connaissance divine, 52. — Conclusion : les idées ne sont distinctes en Dieu que *secundum rationem intelligendi*, 53, comme le montre la nature du rapport que la similitude crée entre Dieu et la créature, et la nature de la relation elle-même, *ibid.* — Deux manières de parler des choses signifiées, 54 — § 2. *Trois questions annexes.* 1. Les idées divines représentent le singulier aussi bien que l'universel. Opinions, 55. — Sentiment de saint Bonaventure : sur la distinction des universaux, 96 ; sur la connaissance du singulier, *ibid.* — 2. Sur le nombre des idées exemplaires. Sens

du mot *nombre*, appliqué à Dieu, 58. — Le nombre des idées est infini en Dieu, si les idées des possibles ne sont pas exclues, 58. — Sentiment d'Alexandre de Halès, 59, de saint Thomas, *ibid.* — 3. Les idées divines n'ont entre elles ni ordre, ni dignité, ni priorité.

Chapitre IV. — *Des modalités d'être des idées exemplaires en Dieu.* 62-86

Préliminaires, 62. — § 1. *Sens de la formule : être en Dieu.* La préposition *en* indique inhérence, identité ou causalité, 63. — Triple sens du mot *esse*, *ibid.* — Être en Dieu signifie pour la créature y être selon sa similitude, 64. — Les créatures existent en Dieu en vertu de sa causalité, 65. — § 2. *Les choses sont en Dieu de toute éternité.* Sens de cette formule, 65. — Argument général, 66. — Objections et réponses, *ibid.* — Corollaire. *Les choses n'ont pu exister de toute éternité.* On ne pourrait conclure de la connaissance éternelle que Dieu a des choses à leur existence éternelle, 69. — Il faut rejeter la création *ab aeterno*, *ibid.*, aussi bien que l'existence d'une matière coéternelle à Dieu et organisée par lui, 70. — § 3. *De la vérité que les choses ont en Dieu.* Triple existence des choses, 72. — Si on compare la chose à elle-même, elle a plus de vérité en elle-même qu'en Dieu, 73 ; mais si on la compare à sa similitude en Dieu, elle a moins de vérité en elle-même qu'en Dieu, *ibid.* — Sentiment du Docteur Angélique, 74. — Remarque, *ibid.* — § 4. *De la vie que les choses ont en Dieu.* Texte de saint Jean, 75. — Sens de l'expression vivre en Dieu, *ibid.* — Triple aspect de l'existence des choses en Dieu, *ibid.* — Elles ne sont vie en Dieu qu'autant qu'elles y sont comme en leur exemplaire, 76. — Application aux possibles, 77. — L'exemplaire divin est entièrement vie, 77. — Être vie exclut toute imperfection des choses en Dieu, *ibid.* — Définition de la vie, 78. — § 5. *Le mal et les choses imparfaites ont-ils leur exemplaire en Dieu ?* Il s'agit du mal moral, 79. — Conception aristotélicienne et platonicienne du mal, *ibid.* — Doctrine de saint Bonaventure : le mal est connu de Dieu, mais ne se trouve pas en Dieu, 80. — Explication des expressions *per accidens* et *per privationem*, 81. — Un argument d'inspiration anselmienne, 82. — Les choses imparfaites existent en Dieu en vertu de ce qui leur donne une entité positive, 82. — Scolie. *Doctrine de saint Bonaventure et de saint Thomas au sujet de l'idée de la matière première en Dieu.* Différence des deux doctrines, 85. — Raison de cette divergence, *ibid.*

Chapitre V. — *Caractéristiques de la théorie de saint Bonaventure sur les idées exemplaires.* 87-99

Préliminaires, 87. — Résumé de la théorie bonaventurienne, 88 — Ses sources : Alexandre de Halès, Platon, Aristote, saint Augustin, 88-90. — Caractéristiques doctrinales et différences avec la théorie de saint Thomas : Pour saint Bonaventure, l'idée est similitude, pour saint Thomas, elle se ramène au concept de forme, 91. — Pour saint Bonaventure, elle est une expression de la vérité divine, pour saint Thomas une imitation de l'essence divine, *ibid.* — Pour saint Thomas, Dieu est avant tout acte pur, pour saint Bonaventure vérité active et féconde, 92. — Importance de la notion d'expression, 93. — Relation de ce concept avec celui de vérité, 94, sur lequel se base, en définitive, la doctrine de saint Bonaventure, *ibid.* — Parenté intellectuelle, à ce point de vue, entre saint Bonaventure et saint Augustin, *ibid.* — Le concept de bonté n'est pas premier chez saint Bonaventure, 95. — Caractère artistique et mystique de sa théorie, 96. — Critique : Le concept de vérité n'est pas le plus fondamental, 97. — Saint Bonaventure ne semble pas distinguer suffisamment le concept d'idée pure et d'idée exemplaire, 98. — Conclusion, *ibid.*

SECTION B : Du verbe exemplaire.

Préliminaires. — *Objet de cette section. — Précisions sur les termes de Fils, Similitude, Image et Verbe.* 101-105

Place du Verbe dans la doctrine de l'exemplarisme, 101. — Importance du sujet, 103. — Précisions sur les termes de Fils, Similitude, Image, Verbe, 103.

Chapitre Premier. — *Le Verbe, similitude du Père.* 106-121

§ 1. *Le Verbe, ratio cognoscendi et ars du Père.* La notion d'exemplaire suppose celle de similitude intellectuelle, 106. — Considération de celle-ci en Dieu et en nous, *ibid.* — En Dieu, cette similitude est une similitude hypostatique, 107. — Idée du *fontale principium*, *ibid.* — Cette similitude n'est propre qu'à Dieu, 108. Le Fils est encore la

ratio repraesentandi des créatures, *ibid.* — Difficulté de ce problème, 109. — § 2. *L'infinie perfection de la représentation dans le Verbe.* Difficulté de certains philosophes, *ibid.* — Théorie des Intelligences, 110. — La doctrine du Verbe-exemplaire résout ces difficultés, *ibid.* — Tout en étant un, il représente des choses multiples, 111 : étant éternel, des choses temporelles, *ibid.* — Acte pur, il représente les possibles et les choses matérielles, 112. — Immuable, il est à l'origine de ce qui change, *ibid.* — Le Verbe seul est vérité, *ibid.* — En lui les êtres ont tous la même vérité, 114. — La raison seule ne comprend pas ces choses, 115. — Valeur de cette argumentation, *ibid.* — § 3. *Le Verbe, raison exemplaire.* Le Verbe représente tout ce que le Père peut faire, 116. — Deux manières de procéder de Dieu : comme exemplaire ou comme exemplarié, 117. — Le Fils procède comme *ratio exemplandi*, non comme *exemplatum*, *ibid.* — Cette production se ramène à un processus de nature, *ibid.* — Rapport, chez saint Bonaventure, entre *processus per modum naturae*, *processus per modum intellectus*, et *processus per modum voluntatis*, *ibid.* — Arguments de saint Bonaventure, 119. — Être exemplaire est, dans un sens, propre au Fils, 120.

CHAPITRE II. — *Le Fils de Dieu, image du Père.* 122-130

Le Fils est encore similitude expresse, c'est-à-dire image du Père, 122. — Conditions pour qu'une chose soit image, *ibid.* — Distinguer entre *imago imaginans* et *imago imaginata*, 123. — Deux thèses fondamentales. Première : en Dieu, image se dit de la personne, non de la substance, 124. — Objections, arguments, *ibid.* — Solution des difficultés, 125. — Deuxième thèse : La qualification d'image ne peut être attribuée qu'au Fils, 126. — Sentiment des Pères grecs, *ibid.* — Doctrine de saint Bonaventure, *ibid.* — Valeur de ses arguments, 128. — COROLLAIRE. *Beauté de l'Image divine.* Appropriation de saint Hilaire, 129. — Sens du mot *species*, *ibid.* — La signification de beauté y domine, *ibid.* — Le Fils de Dieu est la beauté parfaite, *ibid.* — Influence de saint Augustin, 130.

CHAPITRE III. — *Le Fils de Dieu, verbe du Père.* 131-151

Préliminaires, 131. — § 1. *Signification générale du mot verbe. — En Dieu, Verbe se dit de la seconde personne.* Emploi fréquent du mot Verbe chez saint Bonaventure, 131. — Analyse de ce vocable, 132. — Définition du verbe, *ibid.* — Application à Dieu, 133. — Distinguer un verbe intérieur et un verbe extérieur, *ibid.* — Quelqu'il soit, le verbe implique toujours un acte absolu et un acte relatif, *ibid.* — Troisième manière d'interpréter le *dire* en Dieu, 134. — En Dieu il y a un double verbe : le verbe intérieur, son Fils ; le verbe extérieur, les créatures, 135. — Seul le Fils peut être appelé Verbe, 136. — Difficulté, *ibid.* — Dire, par rapport à la créature, est commun à toute la Trinité, 137. — § 2. *Raisons de l'appellation Verbe donnée au Fils de Dieu.* — Deux sortes de raisons : d'ordre psychologique et théologique, ou d'ordre pratique. Nous ne considérons que les premières, 138. — Triple verbe : sensible, intelligible, moyen, *ibid.* — Seul le verbe intelligible vient en considération, 139. — Ressemblances de ce verbe avec le Verbe divin, *ibid.* — Dissemblances, 140. — Pas de nom qui convienne davantage au Fils de Dieu que le nom de Verbe, *ibid.* — § 3. *Le Verbe, exemplaire de la créature.* Relation du Fils de Dieu, en tant que Verbe, à la créature, 141. — Fondement de cette relation, *ibid.* — Le Fils de Dieu a par rapport à la créature une exemplarité dispositive et la puissance opérative, 142. — Sens du mot disposition, 144. — § 4. *Le Verbe exemplaire, moyen de la création.* Toute créature est produite par le Verbe, 145. — Le Père opère dans et par le Verbe, *ibid.* — De quelles manières le Verbe est moyen exemplaire. D'abord parce qu'il est moyen de création, 147. — Erreurs des platoniciens, *ibid.*, et des manichéens, 148. — Exégèse de l'*In principio*, 149. — Le Verbe est encore principe de conservation, *ibid.* — Le Verbe, source de lumière, de vertu et de vie, *ibid.* — ÉPILOGUE. *Le Verbe reconduit tout au Père.* Texte de Mathieu d'Aquasparta, 150. — Reconduction au Père par le Fils, *ibid.* — Ceci s'est accompli surtout dans le mystère de l'Incarnation, 151. — Texte de saint Bonaventure, *ibid.*

DEUXIÈME PARTIE. — DE L'INFLUENCE EXEMPLAIRE DE DIEU

PRÉLIMINAIRES. — *Objet de cette partie. — Position de la question. — Théorie bonaventurienne de la lumière.* 155-161

La partie précédente envisageait surtout le point de vue statique de l'exemplarisme ; celle-ci considère spécialement l'influence active de Dieu sur la créature, 155. — Nouvelle importance donnée à la notion de vérité, 156. — Double manière d'aborder le problème de l'exemplarisme intellectuel, *ibid.* — L'exemplarisme n'est pas, à proprement parler, une théorie de la connaissance, 157. — Importance de la notion de lumière, 158. — Théorie physique de la lumière, 159. — Ses relations avec la théorie de l'illumination spirituelle, 160.

Chapitre Premier. — *Considérations générales sur la vérité en Dieu et dans la créature.* 162-174

§ 1. *De la vérité en Dieu.* Dieu, raison suprême de connaissance, 162. — Dieu, vérité subsistante, *ibid.* — Immutabilité de la vérité divine, 163. — Vérité logique et vérité ontologique se rejoignent pour saint Bonaventure, *ibid.* — La vérité en Dieu est appropriée au Fils, 164. — § 2. *De la vérité dans la créature.* Cette vérité est imitée de la Vérité première, 165. — La vérité divine, exemplaire de toute vérité créée, *ibid.* — Apparente confusion de la vérité ontologique avec la vérité logique chez saint Bonaventure, 166. — L'expression de la vérité est déficiente dans la créature, *ibid.* — Celle-ci n'est pas tout à fait vaine, 167. — Noter encore ici la parenté intellectuelle entre saint Bonaventure et saint Augustin, *ibid.* — § 3. *Ce qu'est, pour saint Bonaventure, la vérité de la créature.* Déficience de l'être créé, 169. La pensée de l'instabilité de la créature pénètre profondément la philosophie de saint Bonaventure, 170. — Pas de pessimisme, cependant, *ibid.* — Dieu, source unique d'être et de vérité, *ibid.* — Triple existence des choses, 171. — Saint Bonaventure ne confond pas Dieu et la créature, *ibid.* — La théorie de la lumière influence ici toute sa métaphysique, 172. — La vérité que donne l'être créé est insuffisante, 174.

Chapitre II. — *Dieu, lumière de l'esprit.* 175-187

§ 1. *Objet et importance de la question.* Dieu est la *ratio intelligendi* suprême, 175. — Importance de cette doctrine chez saint Bonaventure, *ibid.* — Ses difficultés, 176. — Continuité dans la pensée de l'écrivain, 177. — Sa théorie n'est pas, à proprement parler, une théorie de la connaissance, *ibid.* — § 2. *De la lumière naturelle de l'intelligence.* Double aspect du problème de l'illumination, 178. — Idée générale de cette illumination, *ibid.* — Trois sortes de lumière : éternelle, intellectuelle, venant des sens, 179. — Nous ne considérons que les deux premières, *ibid.* — L'âme est un miroir, *ibid.* — Sur ce miroir brille une lumière, 180, qui est la lumière de la vérité, 181. — Argument scripturaire : *Signatum est*, etc. ; exégèse de ce texte, *ibid.* — § 3. *Insuffisance de la lumière naturelle de l'intelligence. De l'illumination divine.* La source de la lumière intellectuelle ne saurait être une créature, c'est la lumière incréée, 183. — Rayonnement de cette lumière, *ibid.* — Le Christ, soleil de l'âme, 184. — Il fait briller sur notre âme les similitudes éternelles des choses, 185. — Par là il lui donne la certitude, 186. — Danger qu'il y a à ne pas admettre cette doctrine, *ibid.* — Universalité de l'influence divine, 187.

Chapitre III. — *Des conditions de l'illumination divine.* 188-208

§ 1. *L'illumination divine est immédiate.* Théorie des Intelligences intermédiaires, 188. — Pas d'action directe des anges sur l'intelligence, *ibid.* — Dieu illumine par lui-même et directement le *supremum mentis*, 189 — Pas d'ontologisme, 191. — Signification du mot *attingere*, 193. — Conclusion, *ibid.* — § 2. *L'illumination divine suppose un habitus de l'esprit appelé influence.* Nécessité de la présence et de l'influence de la lumière divine, 194. — Qu'est-ce cette influence, *ibid.* ? — Sens du mot influence, 195 — L'influence est un *habitus*, non une action transitoire de Dieu, 196. — Rapprochement avec la définition de la grâce, *ibid.* — L'influence est un *habitus* dans la connaissance sapientielle, *ibid.* — Définition de M. Gilson, 198. — L'influence est également un *habitus* dans la connaissance scientifique, 199. — Preuves, *ibid.* — Conclusion, *ibid.* — § 3. *L'influence divine détermine dans l'âme les similitudes des raisons éternelles.* L'influence n'est pas une disposition générale, mais signifie des *habitus* multiples, qui sont les similitudes des raisons éternelles dans l'âme, 202. — Distinguer ces similitudes d'avec les similitudes venant des sens et les premiers principes, 203. — Elles sont des *species* innées, 204. — Toute connaissance ne vient pas des sens, *ibid.* — Exemples : connaissance de la charité, 205 ; mémoire intellectuelle, 207 ; connaissance de Dieu, *ibid.* — Ces *habitus* constituent l'information de l'âme par la Vérité première, 208.

Chapitre IV. — *De la connaissance dans les raisons éternelles.* 209-233

§ 1. *Les raisons éternelles, comme régulatrices et motrices, donnent la certitude à l'esprit.* Notre certitude vient de l'influence des raisons éternelles, 209. — Elle doit se baser sur une règle fixe, *ibid.* — Cette règle ne saurait être la vérité créée, *ibid.* — La certitude ne peut venir que de ce qui, comme les raisons éternelles, est immuable et infaillible, 210. — Ce que c'est que savoir, *ibid.* — Difficultés, 211. — Fondement de ce qui précède : insuffisance de la vérité créée à fonder une vérité certaine, 212. — Les raisons éternelles nous conduisent à la connaissance d'autres vérités, 213. — Sens du terme *movens*, *ibid.* — Les règles éternelles se meuvent qu'à l'assentiment définitif, *ibid.* — Le terme de leur motion, ce sont les similitudes innées, 214. — Difficultés que crée le mot *attingere*, 215 — § 2. *Dans la connaissance certaine l'esprit atteint les raisons éternelles.* Synonymes du mot *attingere*, 215. — Difficultés soulevées par ces termes, 216. — Position de la question, *ibid.* — *Attingere* signifie d'abord continuation, non éloignement, *ibid.* — Ce terme signifie encore voir, *ibid.* — Il ne s'agit pas d'un contact direct avec les raisons éternelles, *ibid.*, mais de l'influence de celles-ci sur l'âme, 217. — Cette influence s'appelle illumination, *ibid.* — Son terme, ce sont les similitudes innées, 218. — Celles-ci sont les derniers critères de la vérité en tant qu'elles sont les représentations des raisons éternelles, *ibid.* — Atteindre ces raisons est naturel à l'esprit, 219. — Pourquoi l'esprit doit atteindre ces raisons éternelles. Première raison : noblesse de la connaissance certaine, 220. — Deuxième raison : dignité de l'âme, 221. — § 3. *Des degrés dans la manière d'atteindre les raisons éternelles.* Sens du mot déiforme, 222. — L'âme, n'étant jamais parfaitement déiforme en cette vie, n'atteindra jamais parfaitement les raisons éternelles, 223. — Nous avons cependant des connaissances certaines, *ibid.* — De la connaissance sapientielle, 224. — De la connaissance scientifique, 225. — Corollaire. *Influence du péché sur la connaissance dans les raisons éternelles.* Le péché diminue cette connaissance, 226. — Son influence semble être directe, *ibid.*, surtout quand il s'agit de connaissance sapientielle, *ibid.* — Il s'agit ici d'une affirmation à portée doctrinale, 227. — Son fondement se trouve dans la relation bonaventurienne lumière-être, *ibid.* — § 4. *Dieu n'est pas l'intellect agent.* De la spontanéité de l'intellect chez saint Bonaventure et les augustiniens, 228 — D'après saint Bonaventure, Dieu n'est pas l'intellect agent, *ibid.* — Explication des textes qui créent quelque difficulté, 229. — Sentiment des autres scolastiques, 231. — Ce qu'est, en réalité, l'intellect agent chez saint Bonaventure, 232. — Nécessité, pour l'intellect agent, de recevoir une information supérieure, *ibid.*

Chapitre V. — *De la connaissance dans les raisons éternelles* (suite). 234-244

§ 1. *Preuves de cette connaissance.* Analyse de ce qui se passe dans les facultés intellectuelles : mémoire, 234 ; intelligence spéculative, 235 ; intelligence pratique, 237. — Procédé d'argumentation de saint Bonaventure, 238. — Pas de vue directe de la vérité divine, *ibid.* — § 2. *Théories de l'influence exemplaire que n'admet pas saint Bonaventure.* Raison de ce paragraphe, 239. — Résumé de la théorie bonaventurienne précédemment exposée, 240. — Opinions que notre auteur rejette, 1. La lumière divine est seule *ratio intelligendi*, 241. — Erreurs de Platon et des académiciens, *ibid.* — 2. Dans la connaissance certaine l'esprit ne reçoit que l'influence des raisons éternelles, sans atteindre celles-ci, 243.

Chapitre VI. — *Signification historique de l'exemplarisme intellectuel de saint Bonaventure.* 245-271

Préliminaires. — § 1. *Doctrine de saint Augustin sur l'influence intellectuelle de Dieu.* Simple résumé, 245. — L'amour commun de saint Augustin et de saint Bonaventure pour la vérité, 246. — Grands traits de la théorie augustinienne. Une seule vérité immuable, Dieu, *ibid.* — L'âme est unie à cette vérité, 247. — Elle-même possède une lumière de même nature qu'elle, *ibid.* — Dieu n'est pas l'intellect agent, 248. — Saint Augustin admet les idées innées, *ibid.* — Pas de vue directe de Dieu, *ibid.* — Cette doctrine se fonde sur la relation vérité-lumière (Hessen), 249. — Elle ne manque ni de logique ni de netteté, 250. — Principe qui l'inspire (Gilson), *ibid.* — Point de vue d'où il faut la juger, *ibid.* — § 2. *Cadre historique de l'exemplarisme intellectuel au moyen âge.* L'ancienne École franciscaine a, en général, admis les théories bonaventuriennes, 252. — La doctrine de l'illumination est solidaire de la théorie de Dieu intellect agent, *ibid.* — Théories d'Alexandre de Halès,

253 ; de Jean de la Rochelle, *ibid.* ; de Thomas d'York, *ibid.* ; Mathieu d'Aquasparta, 254 ; Duns Scot, *ibid.* — Note polémique de certains écrits, 255. — § 3. *Saint Thomas d'Aquin et l'illumination divine.* — A. Position du problème. Tendance générale à admettre l'opposition entre saint Bonaventure et saint Thomas, 256. — Opinions diverses, 257. — Résumé de la théorie de saint Thomas d'après le P. Luyckx, 258. — B. Doctrine de saint Thomas d'après les textes. Difficulté du problème, 259. — Textes de saint Thomas, *ibid.* — Il semble qu'on doive en conclure à un concours spécial de Dieu aux actes de l'intelligence, 264. — Saint Thomas admet un concours spécial de Dieu aux actes de la volonté, 265. — C. Comparaison entre la doctrine de saint Bonaventure et celle de saint Thomas. Théorie du concours divin et non d'illumination, 266. — Similitude dans l'expression chez saint Bonaventure et saint Thomas, *ibid.* — Il n'y a pas d'opposition radicale entre les deux théories, 267. — Résumé de la théorie bonaventurienne, *ibid.* ; de la théorie thomiste, *ibid.* — Différences certaines. Saint Bonaventure distingue entre similitudes innées et premiers principes, saint Thomas ne le fait pas, *ibid.* — Opinions diverses sur l'origine de nos connaissances, 269. — Nécessité d'une exégèse complète des textes de saint Thomas, *ibid.* — Objection historique à ce rapprochement, 270. — Pourquoi saint Thomas n'a-t-il pas critiqué saint Augustin, 270 ?

CHAPITRE VII. — *De l'influence exemplaire de Dieu sur la volonté.* 272-289

Préliminaires. — Dieu est pour tout être *ordo vivendi* comme il est *causa essendi* et *ratio intelligendi*, 272. — Développement moindre de ce point de l'exemplarisme chez saint Bonaventure, *ibid.* — § 1. *Information immédiate de la volonté par Dieu.* Liberté de la créature à suivre la loi divine, 273. — Dieu gouverne cependant la volonté directement, 274. — Cette action divine est illuminatrice et informante, *ibid.* — § 2. *De l'illumination morale.* L'âme trouve en elle-même les lois morales, 274. — Ces lois lui apparaissent comme immuables, 275. — A. Analyse de la 5e conférence de l'*In Hexaëmeron*. La lumière divine nous éclaire sur les vertus morales, 276 ; les vertus intellectuelles, 277 ; les vertus relevant de la justice, 278. — B. Analyse de la 6e conférence de l'*In Hexaëmeron*. Dieu exemplaire de la vertu, *ibid.* — Importance de la question, *ibid.* — Quatre vertus principales dont l'exemplaire se trouve en Dieu, 278. — Elles sont appelées vertus cardinales ; raison de cette appellation, 279. — Leur influence universelle, *ibid.* — Elles n'atteignent leur perfection que par les vertus théologales, 280. — Leur excellence naturelle est tellement grande que même le monde matériel essaie de les imiter, *ibid.* — Leur fin est de nous reconduire à notre origine, 281. — Généralisation du concept d'illumination, *ibid.* — C. Précisions sur les idées exemplaires des vertus en Dieu. Existence en Dieu de toutes les vertus, *ibid.* — Distinction à faire ; exemples, *ibid.* — Dieu, règle de rectitude morale, 283. — § 3. *Manifestation exemplaire des règles morales.* Manifestation des règles morales à l'extérieur par le Décalogue, *ibid.* — Celui-ci résume toutes nos obligations, *ibid.* — Développement, 284. — Les lois divines sont fondées en la nature même de Dieu, 285. — Notre vie est ordonnée lorsqu'elle correspond à l'ordre divin, *ibid.* — § 4. *De l'information morale.* L'impression de la vertu est-elle, chez saint Bonaventure, connaissance purement théorique ou disposition morale positive, 286 ? — Cette dernière interprétation est plus probable, *ibid.* — Texte de saint Bonaventure, *ibid.* — Cette interprétation est d'ailleurs requise par l'ensemble du système philosophique de saint Bonaventure, 287. — Ni l'intelligence ni la volonté n'atteignent leur pleine valeur sans une action directe de Dieu sur elles, *ibid.* — Saint Bonaventure et saint Augustin sous-estiment quelque peu la capacité de la nature humaine, *ibid.* — Ce pessimisme relatif est la conséquence de l'idée très haute qu'ils ont de Dieu, 288. — Ils exaltent la dignité de l'âme en tant qu'elle est l'image de Dieu, *ibid.* — Exemplarisme et mystique chez saint Bonaventure, 289.

CONCLUSION. 291-292

La doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme divin tend et fait immédiatement tendre vers Dieu, 292.

BIBLIOGRAPHIE. 293-296

TABLE DES NOMS PROPRES. 297-298

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES. 299-304

Poitiers. — Société française d'Imprimerie. 1928.

DATE DUE

JAN X 0 2019

17

PRINTED IN U.S.A.

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie

BAILLOT (A.). — **Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900).** In-8° de 440 pages . . . . . 40 fr.

BASCH (V.). — **Essai sur l'esthétique de Kant.** In-8° de 634 p. . 60 fr.

BROCHARD (V.). — **Les Sceptiques grecs.** 1923, in-8° de 432 pages. 42 fr.

BROCHARD (V.). — **Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.** 1926, in-8° de 559 pages . . . . . 40 fr.

BOUTROUX (E.). — **La philosophie de Kant.** 1926, in-8° de 374 p. 30 fr.

BOUTROUX (E.). — **De l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie.** 1925, in-8° de 144 pages . . . . . 12 fr.

BOUTROUX (E.). — **La Nature et l'Esprit.** 1926, in-8° de 240 pages 24 fr.

BOUTROUX (E.). — **Études d'histoire de la philosophie allemande.** In-8° de 260 pages. . . . . 24 fr.

BRÉHIER (E.). — **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.** 1928, in-8° de 65 pages . . . . . 14 fr.

DELBOS (V.). — **Le Spinozisme.** In-8° de 215 pages . . . . . 16 fr.

FOUCHER (L.). — **La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854).** In-8° de 278 pages . . . . . 30 fr.

GOUHIER (H.). — **La vocation de Malebranche.** In-8° de 172 p. . 18 fr.

GOUHIER (H.). — **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.** In-8° de 435 pages. . . . . 40 fr.

HAMELIN (O.). — **Le système de Renouvier.** In-8° de 455 pages. 45 fr.

KANT (E.). — **Critique du jugement**, traduit par J. Gibelin, in-8° de 296 pages . . . . . 40 fr.

LASBAX (E.). — **La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza.** In-8° de 396 pages . . . . . 25 fr.

MILHAUD (G.). — **La philosophie de Charles Renouvier.** In-8° de 160 pages . . . . . 15 fr.

MILHAUD (G.). — **Études sur Cournot.** In-8° de 155 pages. . . 15 fr.

MOUY (P.). — **L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier.** In-8° de 210 pages. . . . . 20 fr.

MOUY (P.). — **Les lois du choc des corps d'après Malebranche.** In-8° de 95 pages . . . . . 10 fr.

RODIER (G.) — **Études de philosophie grecque.** In-8° de 376 p. 36 fr.

SIRVEN (J.). — **Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628).** In-8° de 500 pages . . . . . 50 fr.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

Viennent de paraître :

Gaston Bachelard. — Essai sur la connaissance approchée. 1 volume in-8° de 310 pages (Prix Gegner) . . . . . 30 fr.

J. Van der Veldt (O. F. M.). — L'apprentissage du mouvement et l'automatisme, avec dessins, figures et plan hors texte. 1 volume in-8° de 350 pages 75 fr.

René Krémer. — La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais. 1 volume in-8° de 204 pages. . . . . 25 fr.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur à la Sorbonne

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

PREMIERE ANNÉE 1926

Ét. Gilson. **Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.** — G. Théry. **Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest.** — E. Longpré. **Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.** — M.-D. Roland-Gosselin. **Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès : « *De Unitate intellectus* » et « *Summa theologiae* », II, Tr. XIII. Q. 77, m. 3.**

DEUXIÈME ANNÉE 1927

A. Wilmart. **Les homélies attribuées à saint Anselme.** — M.-D. Chenu. **La théologie comme science au XIII^e siècle.** — J. Rohmer. **Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.** — J. Guillet. **La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.** — Ét. Gilson. **Avicenne et le point de départ de Duns Scot.** — F. Delorme. **Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.**

TROISIEME ANNÉE 1928

Ét. Gilson. **La cosmogonie de Bernardus Silvestris.** — P. Synave. **Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique. Origine. Valeur.** — J. Rohmer. **La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam.** — M.-D. Chenu. **La première diffusion du Thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences.** — P. Glorieux. **Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII^e siècle.** — G. Mollat. **L'œuvre oratoire de Clément VI.** — E. Vansteenberghe. **Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cusa.** — A. Wilmart. **La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.** — G. Théry. **Le Commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse.**